LA FILOSOFIA DI S. TOMMASO D'AQUINO PER CARLO JOURDAIN: 2

LA FILOSOFIA

DI

S. TOMMASO D'AQUINO

Tomo II.

LA FILOSOFIA

DI

S. TOMMASO D'AQUINO

PER

CARLO JOURDAIN

DOTTOR COLLEGIATO NELLA FACOLTÀ DELLE LETTERE
CAPO DI DIVISIONE NEL MINISTERO D'ISTRUZIONE PUBBLICA E DEI CULTI

OPERA

PREMIATA DALL'ISTITUTO IMPERIALE DI FRANCIA
[Accademia delle Scienze morali e politiche]

TRADUZIONE DAL FRANCESE

D. P. G. B.

Veritatis et sobrietatis verba.
Acta Apostol., XXVI, 25.

FIRENZE
COI TIPI DI M. CELLINI E C.
ALLA GALILEIANA

1859

LIBRO SECONDO

STORIA DELLA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO

CAPITOLO PRIMO.

Primi svolgimenti della Dottrina di San Tommaso d'Aquino.

I. Somma rinomanza di S. Tommaso. Suoi primi discepoli Suoi emuli. – II. Egidio di Roma. – III. Enrico di Gand. – IV. Movimenti diversi delle scuole. Sentenza del 1276 Agitazione che produsse fra i Domenicani. I capitoli generali dell'Ordine si pronunciano per la dottrina di S. Tommaso.

I.

La maggior parte degli scrittori, che si son fatti un nome in filosofia e nelle scienze, hanno veduto formarsi intorno a sè un corteggio di discepoli che mettevano la loro ambizione in contribuire alla gloria del loro maestro, sia raccogliendo per lui delle materie, sia rivedendo o completando le sue opere. Uscito da sangue reale, dotato di eminenti qualità che la sua pietà faceva maggiormente risaltare, S. Tommaso riuniva nella sua persona tali vantaggi da cattivarsi la stima degli uomini.

Nel fondo del chiostro egli viveva circondato d'omaggi. I suoi primi discepoli furono i compagni della sua solitudine, cioè alcuni frati dell'Ordine di S. Domenico, testi-

moni continui delle sue meditazioni e che l'umiltà cristiana unita alla disciplina del chiostro disponeva all'obbedienza e alla divozione. Egli trovava in loro docili ausiliari, i quali lo ascoltavano avidamente, e che avendo penetrato il suo pensiero, l'aiutavano nella composizione delle sue opere, raccoglievano le sue lezioni, e talora si incaricavano di metterle in ordine per pubblicarle. Il primo libro dei Commenti sul trattato dell'anima, che porta il nome dell'Angelico Dottore, sembra essere stato compilato sul di lui orale insegnamento da Fra Reginaldo di Piperno, il quale fece lo stesso per la spiegazione del Vangelo secondo S. Giovanni e di una parte dell'Epistola di S. Paolo (1). Il cardinale Annibale degli Annibaldi, che prima di ricevere la porpora apparteneva all'Ordine dei Domenicani è l'autore di un ristretto del Commento sul *Maestro delle sentenze*, che va unito in tutte l'edizioni, come appendice, a questa importante opera (2) Pietro d'Andria che fu poi vescovo di Vico Equense nel regno di Napoli, lavorò i Commenti sul Vangelo di S. Matteo (3). Queste produzioni, malgrado il loro valore innegabile, non possono paragonarsi alla *Somma teologica*. Esse hanno contribuito per la lor parte alla rinomanza di S. Tommaso, ma è assai più notabile la parte che vi presero le penne straniere, il che è una prova luminosa di quella celebrità a cui era salito il santo Dottore, e di quella immensa autorità che godeva tra i frati del suo istituto.

Il più illustre dei discepoli che S. Tommaso abbia avuto durante la sua vita fra i Domenicani, è Pietro da Tarentasia, il quale dopo avere studiato ed insegnato con molta riputazione la teologia nelle scuole di Parigi, fu successivamente provinciale dell'Ordine, arcivescovo di Lione, primate delle Gallie, e papa sotto il nome d'Innocenzo V.

(1) *Script. Ord. Praedic.*, I, p. 382, D. Thomae, Opp., edit. Rubeis, T. III, adm praev, T VI, *ibid.*
(2) *Script. Ord. Praedic.*, T. I, pag. 261 e seg.
(3) *Ibid.* I, p. 532, Ughelli, *Italia Sacra*, T. VI., p. 632.

Morì cinque mesi dopo la sua elezione al pontificato, il 22 Giugno 1276. Luigi di Valladolid a lui attribuisce alcune *Questioni quodlibetali*, e Lorenzo Pignon diversi opuscoli, cioè *Dell'unità della forma*; *Della materia del cielo*; *Dell'eternità del mondo*; *Dell'intelletto e della volontà* (1). Ma tutte queste opere, seppur sono esistite, andaron perdute, e la sola testimonianza che oggi possediamo del sapere filosofico e teologico di Pietro da Tarantasia, è il suo Commento sul *Maestro delle sentenze* (2). Non era questi certamente di un merito ordinario, da che andò a terminare la sua carriera sul trono pontificio, dopo averla incominciata nell'oscurità del chiostro. Ma in Pietro da Tarantasia il senso pratico e la forza d'animo, necessari per governare gli uomini, superavano le qualità speculative e filosofiche. In generale adottò le opinioni di S. Tommaso che aveva avuto per maestro, e ne coltivò in tutta la sua vita l'amicizia: lo seguiva per così dire passo passo, tanto che Echard ha potuto dire con tutta verità che il suo Commento sopra Pietro Lombardo non era che il ristretto di quello dell'Angelico Dottore (3). L'opera, in grazia del venerato nome dell'autore, ottenne subito un favorevole successo attestato da un gran numero di manoscritti conosciuti, nè fu senza autorità nelle controversie teologiche che agitarono l'ultimo periodo del medio-evo.

Ma l'influenza di S. Tommaso, come filosofo e come teologo, non si era limitata nell'interno delle case dell'Ordine di S. Domenico. Come la sua vita era trascorsa quasi tutta intera ad insegnare nelle principali città di Francia e d'Italia, e specialmente in Parigi, centro brillante della cristianità, esso aveva avuto un immenso numero d'ascol-

(1) *Script. Ord. Praed.*, I, p. 353 *Hist. litt. de la France*, T. XIX, p. 347 e seg.

(2) *Petri de Tarentasia*, *Commentarii in IV libros sententiarum* Tholosae, 1652, in fol., 4 vol.

(3) *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 353: « Quod opus illud est et non aliud, in quo dicitur doctrinam D. Thomae in compendium redegisse ».

tanti venuti da tutte le parti di Europa, che portarono la sua rinomanza e le sue opere nel seno dell'università e fra gli ordini religiosi. Vuol giudicarsi dell'immensa autorità che esso si era acquistato? Bisogna leggere la lettera che l'Università di Parigi indirizzava, nell'occasione della sua morte, ai provinciali dell'Ordine dei Frati Predicatori, riuniti a Lione in capitolo generale. Quali sforzi i professori secolari non avevano fatto per impedire lo stabilimento degli Ordini mendicanti! Queste lotte ostinate erano appena cessate, e le passioni che l'avevano eccitate non erano ancora estinte, allorchè S. Tommaso veniva rapito da morte prematura. Nonostante la sua perdita lasciava un sì gran vuoto che dava tregua agli antichi rancori, e l'Università di Parigi non esitò a rendere un pubblico omaggio al genio dell'uomo illustre che aveva figurato fra i suoi avversari. Le si potrebbe rimproverare che abbia tanto poco saputo evitare la pompa declamatoria ed il cattivo gusto del secolo, ma sotto l'enfasi delle parole, qual profondo e sincero entusiasmo! (1).

« Costernati per l'immensa perdita che la Chiesa ha fatto, e che getta la scuola di Parigi nella più crudele afflizione, noi abbiamo voluto, scrive il rettore a nome di tutti i professori, unire in questo giorno i nostri gemiti, e le nostre troppo giuste lacrime. Chi ci darà la voce ed i lamenti di Geremia, per dipingere l'incredibile stupore che subito si è impessessato di tutti gli spiriti, ed il dolore che ha penetrato nel più profondo del nostro cuore? Appena possiamo parlare di un colpo che ci ha percossi; l'attaccamento e l'amore comprimerebbero le nostre parole, se, secondo la fama pubblica e relazioni troppo certe, la nostra dolorosa angoscia non ci costringesse a dire, che il venerabile Dottore e frate Tommaso d'Aquino è stato richiamato da questa terra. Come penetrare gli arcani secreti della divina Provvidenza che

(1) Du Boulay, *Hist. Acad. Paris*, T. III, pag. 408; Oudin, *De Script. Ecclesiasticis*, T. III, col. 364 e seg.

ha permesso che questa stella del mattino la quale gettava una sì gran luce nel mondo, o per meglio dire questo sole luminoso che presiedeva al giorno, abbia sì tosto ritirato i suoi raggi? Sarebbe irragionevol cosa pensare che il suo splendore si sia estiuto o eeclissato, allorchè ha cessato d'illuminare la Chiesa. Noi non ignoriamo che il Creatore non aveva dato al mondo questo gran luminare che per un effetto particolare di sua bontà, e per un dato tempo Nonostante, se è permesso appoggiarsi sull'autorità degli antichi filosofi, la sapienza divina sembrava averlo collocato quaggiù per ispiegare i prodigi più oscuri della natura ».

Non sarebbe senza interesse paragonare S. Tommaso ai suoi contemporanei, gli uni professori secolari dell'Università di Parigi, gli altri addetti come lui ad un Ordine religioso; seguire la traccia del suo insegnamento nelle loro opere, e misurare con precisione l'influenza che egli ha esercitato sul movimento filosofico e religioso del XIII secolo. Ma per raccogliere tutte le tinte di questo quadro, bisognerebbero lunghe e minuziose ricerche, il cui resultamento non sarebbe proporzionato alla difficoltà. Obbligati a sceglere in una materia tanto varia, ci siamo proposti per istudio principale due personaggi egualmente celebri nella Chiesa e nella scuola: l'uno Egidio di Roma, che sembra essere stato uditore di S. Tommaso; l'altro Enrico di Gand, che fu suo rivale, se non nella gloria, almeno nell'influenza. Essi saranno per noi l'espressione dotta e luminosa di tutta la schiera di quegli spiriti gravi, istruiti, e non privi di forza e d'originalità, i quali senza accettare alla prima la supremazia filosofica dell'Angelico Dottore, e senza riconoscerlo per capo, si ispirarono nonostante alla sua dottrina e subirono grado a grado l'influenza del suo genio.

II.

Egidio di Roma, chiamato ancora Egidio Colonna, italiano pel luogo della sua nascita e per la sua famiglia, apparteneva all'Ordine degli Eremiti di Sant'Agostino. La fama che si era acquistato pel suo insegnamento nell'Università di Parigi lo fece designare dal re di Francia, Filippo l'Ardito, a precettore del suo figlio primogenito, che fu poi Filippo il Bello. Nel 1295, il sovrano Pontefice lo promosse alla sede episcopale di Bourges. Morì nel 1316 (1). A lui si attribuiscono alcuni commenti sopra qualche opera d'Aristotele, e sul *Maestro delle sentenze*, alcune *Quistioni Quolibetali*, il celebre trattato del *Governo dei principi*, che scrisse a richiesta del suo real discepolo ed un gran numero d'opuscoli che versano sopra materie di filosofia e di teologia. Queste opere, riguardate dal lato della scelta e distribuzione delle materie, non differiscono sensibilmente da tutte quelle della stessa epoca; solamente in riguardo allo stile vi si osserva un poco più d'ampiezza ed abbondanza, ed il pensiero non è costantemente imprigionato nell'aride forme del sillogismo.

Nel processo della canonizzazione di S. Tommaso, e nella biografia scritta da Guglielmo del Tocco (2), Egidio

(1) Du Boulay, *ibid*. T. III, p. 674, Fabricius, *Biblioth. med. et inf. latinit.* T. I, p. 20. Franc. Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis scriptoribus*, Romae 1704, in 4to, p. 20 e seg., Ossinger, *Bibliotheca Augustiniana historica*. Ingolstadii et Augustae Vindelicorum, 1768, in fol.

(2) *Vita S. Thomae*, c. VII, *Acta Sanctorum Martii*, T. I, pag. 672. « Quidam magister Eremitarum F. Aegidius qui postmodum fuit archiepiscopus Bituricensis, qui tredecim annis istum magistrum audiverat, de praedicto doctore dixit, deridendo insufficientiam correptorum: In hoc mirabili et digno memoria doctore F. Thoma de Aquino fuit sui subtilitatis ingenii et certitudinis judicii manifestum indicium, quod opiniones novas et rationes quas scripsit Baccalaureus, magister effectus paucis exceptis, nec docendo nec scribendo mutavit. » Cf. *Pro-*

di Roma è rappresentato come un fervente ammiratore del santo Dottore che per lo spazio di tredici anni, si dice, l'aveva avuto per maestro. Si dovrà dunque conchiudere da ciò che egli si sia fatto l'apologista officioso delle sue opinioni, e che abbia scritto per difenderle la mediocre opera che ha per titolo, *Defensorium librorum doctoris Angelici*? (1). Quest'ultimo punto a noi sembra molto dubbioso: 1.° Non v'è scrittore contemporaneo che faccia menzione del *Defensorium* come opera dell'Arcivescovo di Bourges, 2.° il più antico manoscritto che porta il suo nome è del XV secolo, ed Echard fa notare che questo nome è scritto da una mano recente che lo ha sostituito ad un altro nome datogli dal primo copista; 3.° Presso i Domenicani di Parigi, a testimonianza d'Echard, la tradizione attribuiva l'opera ad un frate predicatore che non è conosciuto con certezza, ma che sembra essere stato Giovanni di Parigi, ovvero l'inglese Riccardo Clapoel, 4.° Infine sotto il rapporto delle dottrine esistono differenze

cess. de vita S. Thomae, ibid., p. 714: « Dixit etiam idem F. Jacobus ipsi testi quod F. Aegidius de Roma sacrae theologiae doctor, ordinis Augustinianorum, frequenter sibi dixerat in domestico sermone Parisiis: F. Iacobe, si fratres praedicatores voluissent, ipsi fuissent scientes et intelligentes et nos idiotae, et non communicassent nobis scripta F. Thomae.... » Du Boulay, *Hist. Acad. Par.*, T. III, p. 409, pone Egidio di Roma fra i maestri che oppugnarono San Tommaso. Quest'asserzione non si accorda con le testimonianze contemporanee, ed il dotto storico da sè stesso si contradice, come prova Huet nelle sue *Ricerche sopra Enrico di Gand*, pag. 44 e 43. Essa non ha altro fondamento che l'opera oggi perduta, nella quale un domenicano inglese, chiamato Roberto, rimproverava ad Egidio di Roma di essersi allontanato dall'Angelico Dottore in alcuni punti. Vedi *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 431

(1) *Defensorium seu correctorium librorum Doctoris Angelici Thomae Aquinatis in Guillelmi Lamerensis Thomae corruptorium.* L'opera ha avuto più edizioni, ma tutte lasciano molto a desiderare, come l'ha provato d'Argentré *Collect. iudiciorum*, T. I, p. 219 e seq. Rubeis, D. Thomae. Opp., T. XI, ha dato la descrizione di un manoscritto dell'opera che sembra rimontare all'epoca stessa della composizione. Vedi nel capitolo seguente l'analisi del *Defensorium*.

assai notabili fra il *Defensorium* e le composizioni autentiche di Egidio di Roma; e per citare un esempio, sopra quella quistione fortemente agitata nel XIII secolo: Dio può creare due angeli della medesima specie? l'apologista di S. Tommaso è assolutamente per la negativa (1); ed Egidio di Roma al contrario esita, e al più ammettendo che la opinione del santo Dottore sia sola conforme al corso attuale della natura, egli riserva i diritti della onnipotenza divina (2). Lasciamo dunque da parte il *Defensorium*, poichè la sua autenticità non è dimostrata, e contentiamoci di cercare nelle opere, che non possono essere contese all'arcivescovo di Bourges, l'espressione dei suoi veri sentimenti.

Ei primieramente ammetteva che il nostro spirito può inalzarsi alla conoscenza di un certo numero di verità per propria virtù, e senza il soccorso soprannaturale della grazia, e ne conchiudeva che accanto alla scienza divina esiste una scienza umana, che ha la sua origine nella ragione, e non si appoggia che sussidiariamente sull'autorità dei filosofi, base fragile e soprattutto incompleta, perchè noi non prestiamo fede agl'insegnamenti filosofici, se non in quanto gli riconosciamo razionali (3). Tale è la virtù del lume naturale che alcuni dei gentili, i quali l'hanno seguito, si sono potuti salvare. Con questo lume Socrate ha potuto essere un uomo virtuoso e salvarsi nella legge di natura (4). Ma applicando le sue facoltà alla ricerca del vero,

(1) *Defensorium*, etc. p. 81.

(2) *Aegidii* . . . *in secundum librum sententiarum quaestiones* Venetus, 1851, 2 vol in fol. « Omisso quid Deus posset facere, sed secundum hunc ordinem quem videmus ». Sulla questione del vero autore del *Defensorium* si può leggere d'ARGENTRÉ, *Collect. Judiciorum*, T. I, p. 218 e seg.; QUIETIF ed ECHARD, *Script. Ord. Praed.*, T. I, pag. 502, OUDIN, *De Scriptor. Ecclesiast.*, T. III col. 639 e seq.

(3) *Sentent.* P. I, q. 1, art. 2, T. I, p. 9: « Scientia humana principalius innititur rationi.... Locus ab auctoritate est valde debilis et infirmus... Non credimus philosophis nisi quatenus rationabiliter locuti sunt ».

(4) *Ibid.*, P. I, dist. II, q. 1, art. 2, p. 498: « Potuit Socrates esse bonus homo et salvari in lege naturae ».

bisogna che lo spirito si distacchi dai sensi e dalle loro vane immagini. Pare incredibile, esclama Egidio di Roma, che gli uomini non sappiano inalzarsi al di sopra dell'immaginazione. Essi parlano dell'infinito come se fosse finito, dell'indeterminato come se avesse termini. Questa maniera di ragionare gli svia.... (1) ».

Nell'udire massime sì prudenti e sì savie ci possiamo ben ripromettere che l'autore schiverà tutte le opinioni eccessive, e porterà nella filosofia quella sobrietà e quella rettitudine che S. Tommaso possedeva ad un sì alto grado.

Appena impegnato nella metafisica, Egidio di Roma si trovava condotto al problema dell'individuazione, strettamente legato, come l'abbiamo veduto, con tutte le speculazioni sulla natura, sull'uomo, e sui puri spiriti. Ed è qui che incomincia a figurare come filosofo. Non nega, diciamo meglio, ammette pienamente la soluzione di San Tommaso, cioè che il principio dell'individuazione è la materia; ma le parole, colle quali espone e, per così dire rinnova la teoria, mostrano con quale sagacità, che non oserei dire profondità, aveva saputo cogliere le inestrigabili difficoltà della questione tal quale l'aveva posta la scuola.

Allorquando lo spirito concepisce il genere animale e tutto altro genere facente parte di questo mondo sensibile, può egli fare intieramente astrazione dalla materia? No, senza dubbio. Lo spirito spoglia l'universale degli accidenti che lo limitano e lo pone fuori delle condizioni di tempo e di luogo, ma non sopprime l'elemento materiale che l'essenza in sè stessa racchiude, e senza il quale le specie visibili non vi potrebbero esser concepite. « Dunque, prosegue Egidio di Roma, poichè la materia entra egualmente nella nozione del genere che in quella dell'individuo, il principio dell'individuazione non è suf-

(1) *Ibid.*, T. I, p. 60: « Mirabile est quod homines nesciant immaginationem trascendere. Semper loquuntur de infinito quasi finito, et de indeterminato quasi de habente terminum, ideo semper rationes tales par accidens fallunt ».

ficientemente indicato, quando si dice che è la materia, ed è indispensabile di completare questa prima veduta designando il fatto preciso, che dà alla materia il potere d'appropriarsi le condizioni dell'esistenza individuale (1) ».

Questo fatto primordiale è la divisione dello materia in più parti, o la quantità. Perchè due oggetti appartenenti alla medesima specie, avendo la medesima forma differiscono? Perchè questa forma è applicata a delle parti differenti della materia. Supponete la materia indivisibile essa sarà tutta intieramente assorbita dalla prima forma che si unirà ad essa, e la distinzione degl'individui diverrà impossibile. Ma daccbè la materia ha delle parti, ciascuna parte riceve l'impronta della forma, e resta determinata ed individuata; dimodochè gl'individui si moltiplicano nella medesima proporzione delle parti in cui è divisa la materia (2). Tuttavia Egidio di Roma non attribuisce alla quantità, che è la parte possibilmente minore dell'individuazione, la parte principale ed essenziale, ma seguendo l'esempio di S. Tommaso, la lascia alla materia. Figuratevi un guerriero coperto di scudo; i colpi ricevuti dallo scudo giungono fino ad esso, ma non è lo scudo che gli produce, anzi esso è lì per impedirne l'effetto (3).

(1) *Sentent.*, T. 1, p. 255: « Hanc autem positionem non improbamus tanquam male dictam; dicimus tamen quod non sufficit, nisi at plus dicatur: nam et materia pertinet ad rem universalem. Intelligens enim leonem in universali intelligit aliquid compositum ex hac materia et ex hac forma ».

(2) *Sentent.*, P. 1, p. 3, q. 4, art. 4, T. 4, p. 462: « Si sunt duo materialia, qualitercumque ponantur distincta; oportet quod in neutro sit tota materia, sed in qualibet sit aliquid de materia. Habebit ergo materia aliquid et aliquid, et per consequens habebit partem, et partem. Sed hoc non potest habere nisi per quantitatem, consequens ergo est quod non possint esse plura naturalia, nisi ponamus materiam habere quantitatem ». *Ibid.*, p. 463: « In diversis partibus materiae possunt recipi diversae formae: hac vero diversitate non existente, omnis diversitas rerum materialium tolliiur ».

(3) *Sentent.*, p. 484: « Nullus diceret quod per clypeum percuteretur clypeatus, quia si non esset clypeus, fortius percuteretur clypeatus: accidit ergo clypeato percuti per clypeum ».

Parimente bisogna che la forma attraversi, per così dire, l'interno della quantità per imprimersi nella materia che l'individua; ma la materia e non la quantità è la causa principale dell'individuazione. Infatti essa è il soggetto e la base dell'individuo, mentre la quantità è un puro accidente che si sovrappone a questo fondo permanente della esistenza. Egidio di Roma va ancora più lungi, e per uno di quei giri sì famigliari alla sottigliezza scolastica, dichiara che la quantità, esaminata a fondo la cosa, è molto più propria a diminuire che ad ingrandire l'individualità. Che cosa infatti è l'individuo, se non ciò che ripugna alla quantità, e non è suscettibile di divisione? Sparisca pure la quantità, la materia conserverà un'unità indivisibile; essa riceverà, come abbiamo detto, una forma unica che non potrà moltiplicarsi: allora non vi saranno più nè specie, nè generi coesistenti o successivi, non vi sarà che un solo individuo rappresentante il tipo dell'individualità supremo ed assoluta. Egidio di Roma qui fa un giro di parole. È troppo evidente che se nulla fosse distinto, tutto sarebbe confuso, ma bisogna spingere molto avanti l'abuso del sofisma per sostenere che questa confusione di tutte le cose possa essere la più alta espressione dell'esistenza individuale (1).

In quanto all'individuazione dell'anima umano e dei puri spiriti, Egidio di Roma non si allontana dalle massime di S. Tommaso, ma trova ingegnose risposte da opporre agli avversari, e soprattutto a quei che ammettevano una materia spirituale nell'anima dell'uomo e nei puri spiriti. Che cosa è adunque la materia? È la pura potenza. Ora la potenza pura spogliata di tutti gli accidenti e

(1) *Ibid.* « Si non esset quantitas, et non reciperetur formam in materia quanta, magis haberet esse individuum quam nunc habet. Nam si esse individuum est esse non dividuum, id est non divisum et plurificatum, quia si materia sine quantitate reciperet formam, nonquam reciperet nisi unam formam, nec illa plurificari posset, nec sub eodem genere, nec sub eadem specie, nec successive, nec simul ».

di tutte le forme non ammette nè grado nè differenza. Infatti ogni differenza suppone l'attualità della forma, dunque la materia non può essere qui di un genere infimo, e là di un genere più elevato; essa è da pertutto identica a sè stessa; di maniera che se l'anima umana e i puri spiriti contenessero un elemento materiale, questo elemento sarebbe della medesima natura che la materia dei corpi (1).

Così l'anima agli occhi di Egidio di Roma è una sostanza tutta spirituale, e non è distinta dalle pure intelligenze che per la predisposizione ad unirsi ad un corpo: circostanza che non altera la sua propria essenza e non compromette le sue speranze d'immortalità. Egidio di Roma è sì profondamente persuaso della spiritualità dell'anima, che ha scritto un lungo capitolo, affine di stabilire che questa verità è stata insegnata da S. Agostino, e che nonostante il senso apparente di alcune proposizioni sparse nelle sue opere, mai il santo vescovo ha materializzato il principio del pensiero (2), come alcuni pretendevano. Paradosso interessato e rinnovato anche nel passato secolo, e che per un istante fece fortuna fra gli enciclopedisti.

(1) *Sentent*, dist. 47, q. 1, art. 3, T. II, p. 38: « Ex his autem omnibus nolumus plus habere nisi quod in anima, vel in quacumque re intellectuali, vel non est ibi propria materia quae sit pura potentia, vel, si sit ibi talis materia, illa absoluta ab omni forma non habebit per quid differat a materia corporis sic accepta. Propter quod essentialiter erit eadem materia haec et illa ». Egidio di Roma sembra qualche volta ammettere nell'anima la presenza di un elemento materiale, ma allora per materia intende la sostanza astratta determinata dalle sue proprietà, come nel seguente passo. « Anima pro suo genere habet materiam, quia habet aliquid se habens ad modum materiae. Nam sicut materia carnis subjicitur suae formae et perficitur per ipsam, sic substantia animae perficitur suis potentiis et perficitur per ipsas; ut non sit ex hoc in ea proprie materia, sed sit aliquid se habens ad modum materiae ». *Ibid.*, p. 40.

(2) *Sentent.*, dist. 47, q. 1, art. 3, dub. 3. « An. D. P. Augustinus animam habere materiam senserit ».

Intanto per una inconseguenza, che bisogna forse attribuire meno alla ragione del filosofo che al suo secolo ed al potere dell'esempio, questo difensore risoluto dello spiritualismo professa che tutte le nostre idee traggano la loro origine dalla sensazione, e che l'intelletto non ne possiede alcuna che non sia passata pei sensi, *nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Non conosciamo nel medio evo alcuno scrittore, senza eccettuare lo stesso Occam, che abbia sostenuto più apertamente questa famosa massima e che l'abbia esposta con meno parole e con più chiarezza che Egidio di Roma nel seguente passo. « Il nostro intelletto da principio somiglia ad una tavola rasa, sopra la quale non è ancora tracciato alcun carattere. Ed è perciò che Aristotele ha detto che niente è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi. I sensi sono adunque la causa primitiva dell'intelletto, in modo che niente può giungere all' intelletto se non passando pella sensazione » (1).

A misura che si penetra nella dottrina del nostro filosofo, vi si trovano parti singolarmente notevoli, che giustificano la fama che ottenne al suo tempo, e che ha conservato lungamente dopo la sua morte. Così quantunque professi una fede illimitata nell'onnipotenza della grazia, si guarde di negare l'attività degli spiriti, che anzi la giudica sì strettamente inerente alla loro natura che, secondo lui, tanto è toglierli la realtà, quanto la proprietà delle loro operazioni. Abbiamo già inteso le dichiarazioni tanto formali di S. Tommaso sopra questo difficil punto; il linguaggio di Egidio di Roma non è meno positivo nel medesimo senso.

« Alcuni hanno concesso troppo poco alle creature, o anche hanno negato loro ogni sorta di azione..... Ma

(1) *Sentent.*, dist 28, q. 1, art. 3, T. II, p. 360. « In sui primordio (intellectus noster) est sicut tabula rasa, in qua nihil est pictum. Et ideo ait philosophus quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu. Est ergo sensus prima causa intellectus, ut nihil veniat ad intellectum nisi transeat per sensum ».

questa opinione non può sostenersi. Negare alle cose la loro propria azione è un negare loro la propria natura ed essenza. Come osserva l'autore del Commento, ogni natura ha la sua virtù propria, ogni virtù la sua propria operazione, e quando si sopprime l'operazione, si sopprime la virtù, e con la virtù la sostanza « *qui tollit operationem propriam, tollit et virtutem, et qui virtutem, substantiam* ». Dunque se è irragionevole ammettere che le cose non abbiano virtù e sostanza propria, non è meno il pensare che non abbiano un'operazione propria. Del pari il commentatore aggiunge, che questa opinione è talmente stravagante che coloro i quali la professano non posson esser di mente sana » (1).

La dottrina di Egidio di Roma sull'origine del male offre qualche tratto degno di essere notato. Ad esempio di San Tommaso considera il male come una semplice privazione, lo assimila alle tenebre, che sono la privazione della luce, o al silenzio che è la privazione della voce. Nega che si possa farlo rientrare nella categoria dell'essere, se non dell'essere per accidente (2). Ora quale è la natura del male, e donde viene? Quale è la sua ragione? Il male è la conseguenza delle leggi generali che sono state stabilite in vista del bene dell'universo (3). S. Tommaso senza dubbio non avrebbe spinto tant'oltre questa assai pericolosa soluzione, che gli animi sinceramente religiosi hanno rimproverato a Pope d'avere esagerato; ma essa sedusse Egidio di Roma, e lo ispira sì fe-cemente che nello svolgerlo gli cade dalla penna il seguente interessante brano.

(1) *Sentent*, P. 4, dist. 4. q. II, art. 6, p. 30.

(2) *Sentent*, dist. 33, q. 4, art. 4, pag. 496. « Dici potest quod malum eo modo habet esse, quo habet esse privatio, cum non sit malum nisi privatio boni; et eo modo habet esse quo habet esse tenebra quae non est nisi privatio luminis, et quo habet silentium, quod non est nisi privatio vocis. Ipsum malum secundum se non est essentia, sed absentia ».

(3) *Sentent.*, p. 503.

« In vista del bene generale dell'universo il bene particolare ha dovuto essere sacrificato. Non vedete nella natura la parte esporsi pel tutto, il braccio esporsi per la difesa del corpo? Vediamo ancora che Dio ha fatto la pioggia in vista del bene generale, affinchè la terra producesse gli alberi e che si coprissero di foglie e di frutti. Intanto piove frequentemente innanzi la raccolta dei grani; se adunque il grano si lagnasse con Dio, e gli dicesse: « Tu hai fatto la pioggia affinchè la terra desse dei frutti, ed ecco che la pioggia mi distrugge »; Dio risponderebbe: « Io ho stabilito una legge generale secondo la quale piove tutte le volte che i vapori si sono inalzati da terra ed hanno formato delle nuvole. Questa legge contribuisce al bene dell'universo, perchè senza la pioggia la terra sarebbe sterile e non darebbe frutti. Io ho ben veduto che nonostante la sua utilità per le cose in generale, essa produrrebbe nel fatto mali particolari, e che sovente pioverebbe innanzi la raccolta dei grani. Io avrei potuto, se voluto lo avessi, impedire questo risultato, e far per miracolo che non piovesse, finchè i grani non fossero al coperto e che non andassero perduti per cagione della pioggia; ma io sono l'agente universale, io non ho voluto sospendere una regola generale che era buona, per ragione di qualche male particolare che prevedeva. Io non ho voluto sconvolgere miracolosamente una legge della natura, e meno che non avesse un motivo greve da farlo; io ho voluto e voglio governare il mondo abbandonando le cose al loro proprio corso ed al loro proprio movimento » (1).

A questo linguaggio sublime, semplice e persuasivo, lo spirito si sente trasportato fuori dei deserti della scolastica verso una regione meno arida e verso un tempo in cui l'arte del pensare non era ancor disgiunta dall'arte dello scrivere, ed in cui l'incanto dell'eloquenza si univa

(1) *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3. p. 508. Cf. *De civit. Dei*, l. VII, c. xxx: « Sic itaque administrat (Deus) omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat ».

alla forza della verità religiosa; tempo immortale nei fasti della Chiesa e dell'umanità, le cui opere erano degne di servire di modello alle scuole cristiane, e di vivificare per la bellezza delle loro forme l'insegnamento teologico, se la tristezza dei tempi non avesse negato a S. Agostino, a S. Ambrogio e a S. Gio. Grisostomo aver seguaci e imitatori.

La più celebre dell'opere di Egidio di Roma è quella che compose sul *Governo dei principi* (1), e che racchiude il codice completo dei doveri di un re verso sè stesso, la sua famiglia e i suoi sudditi. L'opera è divisa in tre libri. La prima parte del primo libro ha per oggetto dimostrare in che consiste la felicità, e quale è il fine che un sovrano deve proporsi. Questo fine non è la voluttà, nè la ricchezza, nè gli onori, nè la potenza, nè la gloria, nè la bellezza, nè gli altri beni del corpo, ma l'amore di Dio e la saggezza, che su questa terra ed in cielo meriteranno al principe una ricompensa altrettanto più grande, in quanto è più inalzato in dignità, ha più tentazioni da combattere e maggior potere di fare il bene (2). Abbiamo trovato presso San Tommaso i medesimi pensieri sviluppati collo stesso ordine e colle medesime forme di stile. Ma Egidio di Roma completa ed ingrandisce il suo modello con una descrizione particolarizzata delle virtù necessarie ai principi, dei sentimenti e delle passioni che debbono raffrenare o coltivare, delle differenze che i caratteri ed i costumi degli uomini presentano secondo il loro tempo, la loro nascita, la loro fortuna ed in generale secondo la loro condizione (3). Il secondo libro è un trattato di morale domestica, che comprende in tre parti tutti i doveri della famiglia, i doveri del marito verso la moglie, del padre verso i figli, del padrone verso i servi. Infine l'ultimo libro dell'opera,

(1) *De Regimine Principum*, libri III, spesso ristampato. Noi abbiamo seguito l'edizione di Roma, 1607, in 8vo

(2) Lib I, P I, c. VI e seg.

(3) Lib. I, p. II e III.

egualmente diviso in tre parti, espone le regole della condotta degli stati, tanto in tempo di pace, come in tempo di guerra. Questa è la parte veramente politica dell'opera, i cui primi libri sanno piuttosto di consigli e di precetti morali che di massime di governo.

Le biografie di Egidio di Roma a lui attribuiscono i commenti sulla *Morale*, la *Politica* e l'*Economia* d'Aristotele. Sarebbe difficile giustificare o smentire questa vaga attribuizione; ma un curioso indizio dell'autorità di queste tre opere verso la fine del XIII secolo, è sicuramente il trattato *Del governo dei principi*. Vi sono citate in ciascuna pagina, e talora letteralmente trascritte. Si direbbe un semplice ristretto delle opere politiche del precettore d'Alessandro offerto da Egidio di Roma all'erede della corona di Francia. Nelle materie non trattate da Aristotele, come quelle che riguardano l'arte militare, v'è supplito con Vegezio, di cui l'ultima parte dell'opera dell'Arcivescovo di Bourges contiene numerose citazioni.

Adottare l'opinione dello Stagirita non era senza dubbio allontanarsi dall'esempio di S. Tommaso che l'aveva fedelmente seguito. E perciò non deve far maraviglia di trovare Egidio di Roma concorde di sentimenti coll'angelico Dottore nella maggior parte dei punti essenziali. Egli è come lui partigiano della monarchia, e della monarchia ereditaria (1), e come lui si slancia con tutta la sua forza contro la tirannia, che dice essere il peggiore governo e la più spaventevole calamità di un popolo (2). Tuttavia dimentica uno dei tratti più felici della politica di S. Tommaso, intendo dire dei temperamenti che porta alla monarchia, e delle garanzie che dà alla società un sistema

(1) Lib. III, P. II, c. III: « Quod melius est civitatem et regnum regi uno quam pluribus, et quod regnum est optimus principatus ». Cap. v: « Quod melius est regimen regni et principatus ire per haereditatem et successionem filiorum quam per electionem aliquam ».

(2) *Ibid.*, c. VII. « Quod tyrannis est pessima principatus et quod summe debent cavere reges et principes ne eorum dominium in tyrannidem convertatur ».

d'assemblee, nelle quali la nobiltà ed il popolo sono rappresentati, e dividon col monarca l'andamento dei pubblici affari.

Discepolo troppo fedele d'Aristotele, egli erige la schiavitù in teoria. Vi sono uomini privi d' intelligenza ed incapaci di regolarsi da loro stessi, i quali sono nati, secondo lui, per essere schiavi, per obbedire ai loro simili e così attuare quella ineguaghanza di condizioni che è la legge della società. Ve ne sono altri che le giuste leggi della guerra hanno ridotti in servitù, e che vinti non hanno ottenuto la vita che a condizione di servire i loro vincitori (1). Egidio di Roma non prova alcuno degli scrupoli che in oggi si sono suscitati in tutti i cuori generosi contro queste tradizioni della società pagana. San Tommaso almeno considerava la schiavitù, senza condannarla espressamente, come il tristo frutto del peccato, e se non impose ai governi l'obbligo d'abolirla, insegnò costantemente che gli uomini nascono tutti eguali in libertà. *Pares libertate.*

Intorno alle quistioni che versano sui rapporti dei due poteri temporale e spirituale, è assai notabile che Egidio di Roma non ne fa menzione nel suo trattato *Del governo dei principi*. Il precettore adunque di Filippo il Bello, sia per convinzione ragionata, sia per deferenza al suo real discepolo, avrebbe forse ripudiato le massime di S. Tommaso in favore della supremazia pontificia? A prima vista la congettura sembra tanto meglio giustificata, in quanto che esiste un piccolo scritto attribuito al nostro filosofo, in cui sono discusse le pretensioni reciproche del re di Francia e di Bonifacio VIII, e che conclude contro il Papa. Questo opuscolo raccolto da

(1) Lib. II, P. III, c. XIII : « Quod aliqui sunt naturaliter servi et quod expedit aliquibus aliis esse subjectos ... Ostendemus.... servitutem aliquam naturalem esse, quod naturaliter expedit aliquibus esse subjectos ».

Goldast (1), è stato invocato da Bossuet sotto il nome di Egidio di Roma nella sua difesa della dichiarazione del 1682 (2). Nonostante quando si percorrono i monumenti della storia ecclesiastica della prima parte del XIV secolo, si vede che l'Arcivescovo di Bourges ha figurato nel numero dei prelati, che affrontando lo sdegno di Filippo il Bello, abbandonarono le loro sedie episcopali alla voce di Bonifacio, e passarono in Italia per schierarsi intorno al Sovrano Pontefice (3). Questa attitudine ferma e risoluta in tempi di prova pella Chiesa indebolisce fortemente le congetture che si potrebbero fare sugli antichi rapporti fra l'arcivescovo di Bourges e Filippo il Bello, e non permette di credere all'autenticità dell'opuscolo pubblicato da Goldast. Ma un indizio ancora più certo di carattere apocrifo di tal composizione e dei veri sentimenti di Egidio di Roma in queste materie, è un trattato inedito della *Potenza ecclesiastica* (*de Potestate ecclesiastica*), di cui è certamente l'autore, a testimonianza dei suoi biografi (4), e dei manoscritti. In questa curiosa opera che abbiamo ritrovata nella biblioteca imperiale (5), la prerogativa temporale del Papa è difesa con moltissima abilità, e con quanta moderazione nelle forme del linguaggio, con altrettanta precisione nel fondo delle idee. L'autore insegna senza equivoci che tutta l'autorità risiede nel sacerdozio, ed emana da lui; che la legittimità del potere dei re viene dalla delegazione che hanno ricevuto dal sovrano pontefice, e che ogni potere che non è consacrato dalla Chiesa è ingiusto e tirannico. La sola con-

(1) *Monarchia sancti romani imperii*, Francofordiae, 1614, in fol., T. II, p. 96 e seg.

(2) Lib. III, c. xxv, Oeuv. comp. T. XXXI, p. 685. Vedi ancora Raynal, *Histoire du Berry*, Bourges, 1846 in 8vo. T. II, p. 259 e 280. Rohrbacher, *Hist. univ. de l'Eglise*, 2.ª ediz., T. XIX, p. 473.

(3) *Histoire du différent entre le Pape Boniface VIII et Philippe le Bel*, Parigi, 1655, in fol., p. 86.

(4) Vedi fra gli altri Fr. Dom. Gandolfo, *Dissertatio historica de ducentis celeberrimis Augustinianis Scriptoribus*, p. 33.

(5) Bib. imp. Mss. lat. num. 4229, in 4to.

cessione che faccia all'autorità secolare è, che nella pratica il Papa deve lasciare la maggior latitudine possibile ai principi pell'amministrazione dei loro stati, e consacrarsi con tutte le sue cure all'interesse spirituale dei popoli cristiani. Sotto questi rapporti l'opera dell'Arcivescovo di Bourges può essere considerata come la prefazione o la giustificazione della famosa bolla *Unam Sanctam*, e come il savio manifesto del partito che restò fedele a Bonifazio VIII (1).

In conclusione le opere di Egidio di Roma attentamente lette non lasciano trasparire alcuna traccia di un'opposizione sistematica alla dottrina di S. Tommaso, nè alcuna intenzione di distruggerla o di sostituirla; ma al contrario palesano una comunanza sorprendente d'opinioni fra i due filosofi sulla maggior parte dei punti essenziali. Senza alcun dubbio il frequentare l'insegnamento dell'angelico Dottore non era stato inutile a Egidio di Roma. E se da questa relazione non contrasse la docilità sempre sommessa di un discepolo entusiasta, vi apprese almeno direzione e lumi, da'quali tirò partito per le sue opere, che ha trasmesse alla religiosa congregazione di cui faceva parte (2). Seguendo il suo esempio l'Ordine degli Eremiti

(1) Noi ci limitiamo a queste rapide indicazioni; forse tenteremo d'esporre altrove con più precisione le opinioni politiche di Egidio di Roma e la parte poco conosciuta che ha avuto nella quistione fra il re di Francia e il papa. Nel momento che noi stampiamo, M. Courdaveaux, professore di retorica al liceo di Troyes, viene a sottomettere al giudizio della facoltà delle lettere di Parigi un'interessante monografia sul trattato *Del governo dei principi*. Vedi AEGIDII ROMANI, de *Regimine principum doctrina*. Parigi, 1857, in 8vo.

(2) Nell'anno 1287, vivendo ancora Egidio di Roma, gli Agostiniani riuniti a Firenze in Capitolo generale, decisero che i membri della congregazione non seguirebbero altra dottrina che la sua: « Quia venerabilis magistri nostri Aegidii doctrina mundum universum illustrat, definimus et mandamus inviolabiliter observari, ut opiniones positiones, et sententias scriptas et scribendas praedicti magistri nostri, omnes ordinis nostri lectores et studentes recipiant, eisdem praebentes assensum, et ejus doctrinae, omni qua poterunt sollicitudine, ut et ipsi illuminati alios illuminare possint, sint seduli defensores ». Vedi GANDOLFO, lib. I, p. 21.

di sant'Agostino passò tutto intiero alla fine del XIII secolo sotto la bandiera di san Tommaso.

III.

Anche in Enrico di Gand noi scopriamo molti punti di contatto con l'angelico Dottore; ma già in esso si appalesano sensibili discordanze. Non si tratta qui di un discepolo pieno di reminiscenze di ciò che ha udito, ma siamo a fronte di un emulo, che batte una strada sua propria, e che si sforza d'imprimere le proprie orme anche alle sue imitazioni. Enrico di Gand, soprannominato il Dottor Solenne, era presso a poco della medesima età di san Tommaso, ed aveva ricevuto dodici anni prima di lui la laurea dottorale nel 1247. Insegnava dal canto suo con strepitoso successo nell'Università di Parigi; sedeva nell'adunanze nelle quali furono trattate le differenze insorte fra l'Università e gli ordini mendicanti; a benchè la più importante delle sue cariche ecclesiastiche non sia stata che quella d'arcidiacono di Tournai, che occupò negli ultimi anni di sua vita, e conservò fino alla morte avvenuta nel 1223, pure figurò fra i più considerevoli personaggi del suo secolo (1).

Le opere di Enrico di Gand che hanno veduto la luce sono una *Somma teologica*, *le Quistioni quolibetali*, ed un *Catalogo degli scrittori ecclesiastici*, spesso ristampato (2). Aveva ancora composto dei *Sermoni*, un trattato *della Pe-*

(1) Vedi *Ricerche storiche sulla vita, sulle opere e sulle dottrine di Enrico di Gand*, di FRANCESCO HUET Gand, 1838, in 8vo. *Histoire littéraire de la France*, T. XX, pag. 144 e seg.

(2) *Summa Theologiae*. Parisiis, 1520, 2 vol. in fol. Ferrariae, edic. Hieronim., Scarparia 1646, 3 volumi in fol. Aurea quodlibeta, edic., Vitalis Zaccoli, 1608, in fol., Venetiis, edic. Arch. Piccion. 1613, 2 vol. in fol. Le nostre citazioni della *Somma Teologica* sono prese dall'edizione di Scarparia, e quelle dei Quolibeti dall'edizione d'Arch. Piccion. Il *catalogo degli scrittori ecclesiastici* è stato inserito da Febrizio nella sua *Biblioteca ecclesiastica*. Hambourg, 1718, in fol.

nitenza, un altro della *Castità delle fanciulle e delle vedove*, un *Commento sulla fisica d'Aristotele*, e diversi opuscoli che sono rimasti manoscritti.

Una delle parti più rare della dottrina d'Enrico di Gand è la confutazione dello scetticismo, che forma l'introduzione della *Somma teologica*. Prima d'impegnarsi negli arcani sentieri della scienza divina, volle rispondere agli argomenti di quei filosofi « che asserendo tutto essere incerto, hanno indotto molti spiriti a disperare di poter giungere a discoprire la verità ». Non si ha alcun vestigio di simile impresa nè presso san Tommaso, nè presso gli altri scrittori del XIII secolo. Era forse una lontana previdenza dei pericoli dell'avvenire che ispirava Enrico di Gand? Oppure lo scetticismo incominciava già ad esercitare dei guasti secreti che la sua ragione voleva scongiurare? Qualunque sia il motivo che l'abbia spinto, la confutazione che presenta è metodica e particolarizzata. Dopo avere esposto le principali cagioni dello scettici, con molta forza le combatte ad una ad una, ed in generale stabilisce la veracità dei sensi e delle nostre facoltà contro l'arguzie tratte sia dalla mobilità delle nostre impressioni e dei nostri giudizi, sia dalla natura instabile e cangiante degli oggetti della conoscenza. Finalmente stabilisce la giustissima regola già enunciata d'Aristotele, che non si deve discutere collo scettico, quando nega i principj della credenza comune e di tutta la filosofia; che in faccia a tanta temerità diviene impossibile ogni dibattimento; e che bisogna abbandonarlo dopo avere esposto in favore della scienza tutte le ragioni capaci di convincere uno spirito ben fatto (1).

Non solamente il Dottor Solenne respinge le triste dottrine dello scetticismo, ma discutendo le condizioni della conoscenza, di cui stabilisce la possibilità, sostiena che l'uomo può acquistarla in virtù delle forze naturali del-

(1) *Summa Theolog*, T. I, art. 1, q. 1, Cf. Huet, lib. I, p. 127 e seg.

l'anima, senza alcuna particolare divina illustrazione. « Non sarebbe convenevole, dice (1), che Dio nel creare l'anima umana non gli avesse dato i mezzi naturali di raggiungere i suoi fini, quando egli si è mostrato sì provido a riguardo delle creature inferiori. Non può dirsi principalmente di Dio che agisca invano e che neghi alla creatura ciò che alla sua natura è necessario Or dunque quale è l'operazione propria e naturale dell'anima umana se non di conoscere? Bisogna dunque ammettere assolutamente che l'uomo colla sua mente senza alcuna speciale illustrazione divina per mezzi puramente naturali può conoscere, e sapere alcune cose. La dottrina contraria repugna alla dignità della natura umana. Quando io parlo dei mezzi puramente naturali, non intendo escludere l'influenza generale del primo intelligente, che è il primo agente in ogni operazione intellettiva e conoscitiva, come è il primo motore in ogni moto di qualunque cosa naturale ».

Ma quale è il valore di queste conoscenze che l'uomo acquista colla sola forza di sua natura? Qui incomincia a manifestarsi in Enrico di Gand una tendenza, della quale non si trova alcun vestigio in san Tommaso, e che ricongiunge il Dottor Solenne a Platone per sant'Agostino. La verità, secondo Enrico di Gand, è la somiglianza delle cose al loro modello. Una cosa è chiamata vera in quanto è

(1) *Ibid*, q II: « Multum est inconveniens ut Deus animam humanam fecerit inter res naturales, et sibi non praeparaverit instrumenta naturalia quibus poterit in operationem aliquam naturalem sibi debitam, cum illa praeparavit aliis rebus inferioribus. Multo enim minus Deus quam natura aliquid operatur frustra, aut deficit alicui rei in sibi necessariis Operatio autem animae humanae propria naturalis non est alia quam scire aut cognoscere. Absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam, absque omni speciali divina illustratione potest aliqua scire aut cognoscere et hoc ex puris naturalibus; contrarium enim dicere multum derogat dignitati animae et humanae naturae. Dico autem ex puris naturalibus non excludendo generalem influentiam primi intelligentis quod est primum agens in omni actione intellectuali et cognitiva, sicut primum movens movet in omni motu cujuslibet rei naturalis ».

conforme al suo modello, e n'esprime tutta la realtà (1). L'idea divina è il modello immutabile ed eterno di tutte le creature; la nostra intelligenza non può adunque conoscere le cose nella loro verità, se non si riporta verso questo tipo supremo, cioè se Dio stesso non si presenta ai nostri sguardi e se i suoi raggi non ci rischiarano. Col soccorso dei sensi e delle nozioni generali che l'intelletto astrae dalla percezione sensibile, noi discerniamo gli oggetti che ci attorniano, ma questa conoscenza che è comune a tutti gli animali, non penetra fino alla realtà delle cose, e non solamente è incompleta, ma è variabile, mobile e spesso infedele. Aristotele s'inganna, quando dà alla scienza un fondamento così fragile, se pure le espressioni d'Aristotele debbono essere prese alla lettera, e se non aderisce, senza confessarlo, al pensamento più esatto del suo maestro Platone (2). Ridotto all'esperienza ed a sè stesso, lo spirito umano mai possederà il vero sapere, nè mai potrà acquistarlo senza sollevarsi sopra i sensi e sopra tutte le forme che hanno un'origine sensibile; senza fissare lo sguardo nella verità increata ed immutabile, e senza che questa verità suprema imprima, per così dire, nel nostro spirito la sua immagine e la trasformi nella sua effigie. Ma i raggi della luce divina non sono a nostra disposizione. Questa luce non somiglia alla luce del sole che si offre a tutti gli sguardi e che rende i colori necessariamente visibili. Dio la dà e la ritira a chi e quando gli piace, e scopre e nasconde alternativamente le regole eterne di sua sapienza. La condizione suprema adunque della vera scienza è al disopra della portata dell'uomo. L'intelletto non ha al-

(1) *Summa, ibid.*, num. 14: « In tantum enim vera est quaecumque res, in quantum in se continet quod exemplar eius repraesentat.... Verum dicit intentionem rei in respectu ad suum exemplar.... » Num. 15. « Veritas rei non potest cognosci nisi ex cognitione conformitatis rei cognitae ad suum exemplar ».

(2) *Summa, ibid.*, num. 2: « Si tamen sic intellexit Aristoteles, et in idem cum Platone non consentit ».

cun mezzo naturale di elevarsi tant'alto, e per vedere la pura verità ha bisogno di essere illuminato dal lume divino (1).

Così oltre ai sensi, al ragionamento ed all'astrazione, Enrico di Gand scorge ed addita un mezzo superiore di conoscere, che senza spogliare l'altra nostra facoltà ingrandisce ed eleva la portata naturale dell'intelletto. Non solamente egli ricongiunge questo mondo visibile ed incostante alle sue leggi invisibili, delle quali è centro immobile l'idea creatrice, ma ancora riconosce nello spirito umano una virtù speciale, ricevuta immediatamente da Dio, che niente ha di comune coi sensi, ed è capace di apprendere queste leggi, ultime ragioni, e tipi assoluti di tutto l'esistente. Spira in questa teoria una certa aura di moderato misticismo, che riscalda le fredde analisi della Scuola. E certamente niun altro che uno spirito di prim'ordine poteva imitar Platone, ed associar come lui la reflessione all'entusiasmo. Tuttavia non si deve disconoscere quello che vi ha d'indeciso nel metodo d'Enrico di Gand. Non definisce l'ispirazione, nè mostra in che si distingua dalla ragione e dalla fede: dichiarando che la ragione è incapace d'apprendere l'ideale divino, l'accusa d'impotenza nelle materie che non riguardano esclusivamente Dio: contradice la dimostrazione che altrove dà del suo valor

(1) *Summa, ibid.*, « Perfecta igitur, ut dictum est, informatio veritatis non habetur nisi ex similitudine veritatis menti impressa de re cognoscibili ab ipsa prima et exemplari veritate. Omnis enim alia impressa quocumque exemplari abstracto a re ipsa imperfecta, obscura et nebulosa est, ut per ipsam certum judicium de veritate rei haberi non possit ». *Ibid.* num. 26: « Nunc autem ita est, quod homo ex puris naturalibus attingere non potest ad regulas lucis aeternae, ut in eis videat rerum sinceram veritatem.... Illos Deus offert quibus vult et quibus vult subtrahit. Non enim quadam necessitate naturali se offerunt ut in illis homo veritatem videat, sicut lux corporalis ut in ea videat colores, sicut nec ipsa nuda divina essentia ... » *Ibid.*, num. 27: « Absolute ergo dicendum quod homo sinceram veritatem de nulla re habere potest, ex puris naturalibus ejus notitiam acquirendo sed solum illustratione, luminis divini ».

naturale; e dopo aver combattuto lo scetticismo, lo favorisce. Io preferisco, lo confesso, san Tommaso, che dopo aver distinto il dominio della ragione e quello della fede, lascia la ragione camminare da sè stessa fin dove può giungere, e chiama Dio in suo soccorso dal punto, dove la luce gli manca, e dove è forzata ad arrestarsi davanti alle sue proprie tenebre e alla propria ignoranza.

Questa teoria della conoscenza doveva condurre Enrico di Gand ad attenuare l'uffizio e l'importanza della filosofia, e ad esaltare ed ingrandire l'incombenze della teologia. Non nega la distinzione delle due scienze, sì solidamente stabilita da san Tommaso, ma sottomette intieramente la prima alla seconda. Nè si limita a dire che la verità essendo una e la religione essendo fondata sopra la parola di verità, le verità filosofiche non potrebbero essere in opposizione col dogma religioso, e che perciò tutte l'opinioni umane contrarie alla fede debbono essere rigettate; ma va più oltre in questa via, e nega assolutamente la parte propria ed il valore originale della filosofia. Quale è dunque il fine, e quale l'utilità delle speculazioni dei filosofi? Di contribuire alla difesa della dottrina teologica. Fuori dei servigi che rendono al teologo, esse non sono che uno sterile passatempo, che un lusso del pensiero, che un fomite di concupiscenza dello spirito, ed in sostanza sono più dannose che seducenti (1). Enrico di Gand

(1) Vedi la tredicesima quistione di cui si compone l'art. 7 della prima parte della *Somma teologica*. *De Theologia in comparatione ad alias scientias*. Citerò solamente le seguenti linee presa dalla decima questione: « De scientiis igitur philosophicis pure speculativis absolute dicendum quod non licet eos addiscere nisi in usum hujus scientiae (theologiae) nisi forte quis aliquam illarum scientiarum discat, ut melius disponatur ad discendam quaedam alia, veluti logicam, et naturalem philosophiam, ut magis proficiat in medicina. Qui enim philosophicas scientias discunt, finem statuendo in ipsis, propter scire naturas rerum, non in ordine ad usum istius scientiae, vel per se, vel per alios quos forte docet philosophia, ut promoveantur ad Theologiam, isti sunt qui ambulant in vanitate sensus sui, qui secundum Apostolum, veritatem Dei in justitia detinent ».

giunge fino a proibire lo studio della filosofia, ogni qualvolta non abbia per mira la religione. Chiunque la coltiva per sè stessa e pel solo desiderio di conoscere la natura, è un perverso al quale si applica la riprovazione dell'Apostolo contro coloro, i quali ritengono la verità di Dio nell'ingiustizia. Noi non abbiamo trovato simili maledizioni contro la scienza umana negli scritti di san Tommaso. Infatti come il discepolo di Alberto Magno avrebbe potuto mostrarsi tanto severo per quei nobili studi che avevano occupato l'intiera vita del suo maestro e dei quali egli stesso aveva gustato una beatificante dolcezza?

Sopra le questioni particolari agitate nel XIII secolo il Dottor Solenne si pronunzia quasi sempre nel medesimo senso che l'angelico Dottore; nonostante se ne allontana in qualche punto di non poca importanza, e col proporre nuove opinioni, e col portare nuovi argomenti in appoggio dell'antiche.

Ammetto, come S. Tommaso, che la ragione naturale non conosce Dio che per le sue opere; che Dio non si manifesta a noi direttamente e che noi non possiamo dimostrare la sua esistenza per l'idea che di sè stesso ha impressa nel nostro spirito. L'uomo ha il desiderio innato di conoscere Iddio, dunque possiede il mezzo di conoscerlo. Questa conoscenza del migliore e del più perfetto degli esseri è anche la più elevata e la più perfetta delle operazioni dell'intelletto, ed è il nostro fine più sublime (1). Ma benchè ci sia concesso di conseguirla, essa non è immediata nè necessaria. Posso sapere che la Divina essenza è la più nobile delle essenze e l'oggetto il più grande che il pensiero possa comprendere, senza sapere che questa nozione della Divina essenza suppone la noziona della sua realtà. Per errare basta che io

(1) *Summa*, I, art. 24, q. 1. « Homo ordinatur ad speculandum Deum tanquam ad ejus operationem optimam et perfectissimam circa optimum et perfectissimum speculabile.... Debet igitur homo habere in se organum per quod potest in speculationem essentiae et quidditatis Dei per intellectualem operationem procedere ».

)

attribuisca a Dio una sostanza analoga a quella della creatura, in cui la sostanza è, per così dire, un accidente, o in altri termini, non sussiste per sè stessa. Ecco perchè si trovano intelligenze corrotte, che non conoscono o che negano la maestà Divina (1). Il vero metodo per discoprire Dio in questa terra è di contemplarlo nelle sue opere. Egli ci apparisce allora come la causa efficiente, la causa formale e la causa finale di tutto quello che esiste, e come il principio supremo di ogni bontà e di ogni bellezza (2).

Enrico di Gand ammette ancora, come S. Tommaso, che Dio agisca sempre secondo le leggi della convenienza. Quello che a noi sembra scostarsi da queste leggi, vi rientra per altre parti, e contribuisce all'ordine dell'universo. Dio infatti può fare, in vista dell'ordine, cose che considerate isolatamente sarebbero difettose, ma non fa e non può fare ciò che sotto qualche rapporto non gli permettono di fare le leggi della convenienza (3). Enunciare simili massime era accettare il principio fondamentale dell'ottimismo già sostenuto con tanta fermezza da San Tommaso.

(1) *Summa*, I, art. 30, q. III : « Intelligens in generali hoc nomine Deus significari solummodo quamdam essentiam omnium nobilissimam non cointelligendo in nobilitate ejus includi rationem ipsius esse bene potest intellectu phantastico et ignorante intelligere Deum non esse, quia talis intellectus intelligit divinam essentiam ad modum essentiae alicujus creaturae, ut videlicet cui esse adveniat, non quae sit ipsum esse ».

(2) *S.*, *ibid.*, art. 22, q. I, II, IV; art. 24, q. I.

(3) *Quodl.*, XI q. II: « Dico quod Deus potest facere quod est indecens, non tamen sub ratione illa qua est indecens, aspiciendo ad ordinem et causam particularem, sed sub ratione qua est decens, aspiciendo ad ordinem universalem et causam superiorem et universalem.. Et sic absolute dico quod Deus nullo modo potest facere aliquid quod nullomodo et secundum nullum ordinem deceret eum facere, immo quidquid facit, decet eum facere, et quidquid facere potest, si faceret, deceret eum facere, at non nisi secundum ordinem decentem faceret ».

Enrico tuttavia non intendeva sacrificare la libertà divina. Egli a stento rattiene l'orrore che gli fanno le ipotesi d'Aristotele sull'eternità del mondo e sulla necessità della creazione. « La fede, scriva egli, è qui d'accordo colla ragione. Vi è un primo principio, il solo che ha dato la realtà a tutto quello che esiste, non in virtù delle leggi necessarie, derivanti dalla sua natura, ma pel libero decreto della sua volontà che nessuna necessità incatena (1) ». – « Se Aristotele, dice altrove, ha trattato di chimera questa dottrina, Aristotele ha mentito, *mentitus est* No, essa non è una chimera, è il grido della retta ragione. Quello che sarebbe chimerico, sarebbe il dire che Dio agisce per necessità di natura » (2). In una parola, Dio vuole il bene, ma lo vuole liberamente. Non è tenuto a creare o a conservare le sue creature; le crea o le annienta secondo che vuole nella pienezza del suo libero arbitrio (3).

Qui ancora la dottrina del Dottor solenne, in sostanza concorda con quella dell'Angelo della scuola, se non che è più pronunciata in senso della contingenza del mondo, giacchè S. Tommaso non credeva che la creazione del mondo nel tempo potesse essere dimostrata; ma la maggior discrepanza delle loro dottrine verte specialmente sulla questione degli universali. Nonostante la divergenza cade meno sulle conclusioni dottrinali, che sul valore dei sistemi di Platone e d'Aristotele. San Tommaso, come abbiamo detto, non vede

(1) *Summa*, art 25, q. III: « Fidei veritas... cui concordat omnis recta ratio, tenet quod unum est primum principium omnium a quo omnia habent esse, non necessitate naturae, sed libere voluntate nulli necessitati annexa ».

(2) *S*, art. 30, q. IV: « Mentitus etiam fuisset philosophus, si dixisset quod tale dictum simile esset figmento. Non est enim figmentum, sed recta ratio Esset enim figmentum, si Deum agere diceremus non nisi necessitate naturae, quia tunc sine ratione et ordine naturali esset dicere ».

(3) *Quodl*, XV, q. I: « Non de necessitate ullam creaturam conservat Deus in esse, sicut nec de necessitate ullam in esse, produxit, sed solummodo libertate arbitrii voluntatis suae »

Platone che a traverso dei libri d'Aristotele, ed è molto severo a suo riguardo; Enrico al contrario, che segue Sant'Agostino, ne fa maggior conto, e non esita a condannare con molta energia la severità dello Stagirita contro il suo maestro. Ma in quanto al fondo della questione, ambedue pensano presso a poco nel medesimo modo. Tennemann (1) vuole che abbia abbracciato il realismo, e che ne abbia spinto l'esagerazione fino a concedere agli universali una particolar sussistenza, indipendente dall' intelligenza divina. Non mi so render conto di questa asserzione del dotto storico apertamente contradetta dai testi. Enrico è sì lontano dal cadere nell'errore che gli si attribuisce, che più volte positivamente lo confuta, e rimprovera ad Aristotele d'averlo imputato a Platone (2). Come S. Tommaso, e potrei dire come tutta la scuola, Enrico di Gand crede che la sorgente degli universali sia l'azione dell' intelletto; ma che l'universale astratto dall' intelletto esista nella realtà individuale; e che in ultimo al di là degli individui e dello spirito umano, vi siano le idee divine, tipi immutabili della creazione. La sua originalità consiste soprattutto nell'aver tenuto fermo lo sguardo su questo ultimo punto di veduta, troppo forse negletto dagli altri maestri della scolastica.

Il punto principale, in cui Enrico discorda radicalmente da S. Tommaso, è la dottrina dell' individuazione. Nella *Somma teologica* biasima vivamente Aristotele per avere sostenuto che l'individualità aveva il suo principio nella

(1) Citato da Huet, lib. I, p. 143 e seg.

(2) *Quodl.*, IX, q. XV. « In tali sententia Aristoteles multum nititur contrariari Platoni imponendo ei quod universale posuerit separatum a particulari, quasi aliquid extra mentis notitiam .. Sed cum Plato non sic posuit universale separatum a re cujus est, sed solum in mentis notitia, ubi veram rationem universalis habet non singularis, sic bene, secundum dictum modum Platonis et Augustini, potest esse principium cognoscendi formam particularem existentem in materia, et nihil omnino concludunt rationes Aristotelis contra Platonem, ut patet inspicienti eas et praedicta pertractanti »

materia (1). Altrove nelle *Questioni dei Quolibeti* (2), accorda che il filosofo greco non applica questa teoria che agli oggetti sensibili, ma fa osservare che presa in senso più generale, conduce alla conclusione, giustamente sospetta all'ortodossia, che Dio non può creare più intelligenze, o più angeli della medesima specie. Tuttavia Enrico, sia per oblio, sia per calcolo, sia per rispetto non pronunzia il nome di S. Tommaso. Quale è dunque la teoria che egli stesso professava, e che opponeva alle scuole rivali? È che l'individualità non essendo altro che l'attual sussistenza, essa non ha per principio che la causa efficiente. « Supponete (3), dice egli, la sussistenza di due angeli della medesima essenza, che non abbiano nè l'uno nè l'altro qualità, modi o accidenti particolari, capaci di differenziarli; malgrado questa unità di essenza, essi son due, e noi li distinguiamo dal solo fatto della loro attuale sussistenza. La sussistenza attuale basta perchè uno non possa essere confuso coll'altro, e perchè una forma in sè stessa semplice ed una, si trovi come divisa e moltiplicata. Ora,

(1) *S.*, I, art. 25, q. III : « Et est falsum quidquid philosophus in hujusmodi suis principiis supposuit, et dictam rerum connexionem esse, et individua sub specie multiplicari non posse nisi per materiam ».

(2) *Quodl.*, II, q. VIII.

(3) *Quodl*, *ibid.*, f. 56. V° « Duo Angeli in substantialibus existentes posito etiam quod nullum accidens reale differens re ab eorum essentia in se habeant, neque scilicet potentiam, neque habitum, neque aliquid hujusmodi, sunt individualiter distincti hoc solo quod subsistunt in effectu, ubi, extra communitatem essentiae in ambobus, subsistere unius non est subsistere alterius, cum unus eorum possit subsistere sine altero ». « Quia subsistentia unius non est subsistentia alterius.... facit differre essentiam, ut est in uno, ab ipsa ut est in altero, et eam quae simplex et una est in essentia, facit esse plures in existentia ». « Sed quia conjunctio istorum duarum, scilicet essentiae et subsistentiae in uno et in altero, non potest esse ex seipsis, quia ex se non habent quod subsistunt in effectu.... ideo causa individuationis eorum efficiens dicendus est Deus qui dat utrique eorum subsistentiam in effectu et seorsum ». Cf *Quodl*, XI, q. I.

colui che determina l'essenza o le forme nelle sostanze, dando così la realtà o la sussistenza ai vari individui, è la causa efficiente, cioè Dio. Dio adunque in ultima analisi è la fonte di ogni individualità, perchè è il principio di ogni esistenza e di ogni vita, senza che sia necessario per spiegar l'individuo di supporre entità particolari che si aggiungano allo specie come la differenza specifica si aggiunge al genere. Ma come si effettua l'individuazione delle esistenze dall'atto creatore? Questo è un arcano noto a Dio solo (1). Enrico abbatteva così di un colpo, e l'ipotesi adottata da S. Tommaso, e tutte le chimere che l'immaginazione della scuola poteva inventare, e semplicizzava o piuttosto aboliva il problema della individuazione, facendolo rientrare nella quistione generale dell'origine delle esistenze. La sua dottrina ebbe ad un tempo per avversari i Domenicani, discepoli di San Tommaso, ed i Francescani discepoli di Duns Scoto. Combattuta dalle due più possenti fazioni della scuola, debolmente sostenuta dai suoi difensori, non potè resistere a tanti assalti, e ben tosto scomparì dall'arena. Nonostante noi la riguardiamo come molto superiore alle opinioni contrarie, e nell'ultima parte di quest'opera tenteremo di stabilire, che questa è la sola che sia ammissibile.

La discussione sull'unità dell'intelletto o piuttosto sulla personalità dell'anima umana si vivamente sostenuta da San Tommaso contro gli averroisti, non sembra avere attirato la medesima attenzione di Enrico di Gand. Egli trattò la quistione sotto un punto di vista tutto storico, e si propose semplicemente di sapere ciò che pensava Aristotele. La sua conclusione è assai notevole; ed è che sopra questo punto fondamentale l'opinione d'Aristotele è indecisa, perchè ondeggia fra il sì ed il no, cioè fra le massime della sua metafisica, che sono favorevoli all'uni-

(1) *Quodl.*, II, q. VIII, f. 56, V.° « Quales secundum substantiam sunt differentes ab invicem nescimus. Solus autem Deus qui fecit eas novit »

tà dell' intelletto, ed i principii della sua psicologia che dimostrano la personalità dell'anima (1). Enrico di Gand si pronuncia risolutamente contro l'averroismo a nome dell'esperienza interna (2). Ogni uomo infatti sperimenta in sè l'atto d'intendere: ma l'atto d'intendere non può moltiplicarsi se non vi sono molteplici forme intellettuali, ossia molteplici intelletti; dunque l'intelletto non è unico, e ciascuno di noi ha il suo, ciascuno di noi è una persona.

Il Dottore solenne giustifica questo soprannome con una certa gravità sostenuta, direi anche dall'elevatezza del suo pensiero e del suo stile; ma non aveva la stessa estensione del sapere di S. Tommaso, d'Alberto Magno e di Duns Scoto. La sua principale opera, *la Somma teologica*, non comprende che la parte metafisica della scienza, non va più oltre del dogme della Trinità, e per conseguenza omette non solamente la parte pratica, ma la psicologia tutta intiera. Le *Quistioni dei Quolibeti* parimente son tutte incomplete; la politica e la morale non vi sono rappresentate che da rare e sterili discussioni, che vertono per lo più sopra punti di pochissima importanza, e trascurano i sublimi problemi del fine e dei doveri dell'uomo, sì minutamente analizzati da San Tommaso. Queste lacune della dottrina d'Enrico di Gand hanno pregiudicato alla durata dell' influenza che sembrava chiamato ad esercitare. Benchè sia tuttavia citato con onore, e che il suo avversario abituale Duns Scoto nel combatterlo lo rispetti come uno dei luminari della scolastica, egli rimase nell'isolamento,

(1) *Quodl.*, IX, q. XIV, f° 408.

(2) *Ibid.*, f 409: « Certissime demonstrari potest quod anima sit forma et actus corporis et etiam per consequens secundum corpora plurificabilis; quarum (rationum) una principalis est, quod in nobis experimur actum intelligendi. Actus autem nulli convenit nisi a forma cui debetur, aut quia ipse est ipsa forma, aut quia forma est aliquid ejus ».

come tutti coloro che propriamente parlando non hanno avuto una scuola.

IV.

L'esempio d'Enrico di Gand ci mostra evidentemente che nonostante la splendida fama di S. Tommaso, la sua dottrina non venne accolta senza resistenza dai suoi contemporanei. Non solamente ebbe per avversari i partigiani dell'averroismo, quei dissoluti discepoli della scolastica, precursori dello scetticismo e dell'empietà moderne, che seminavano i loro errori nell'ombre, ed ai quali egli aveva portato sì aspri colpi; ma trovò degli avversari fino nella sfera ufficiale dell'Università e del clero. Fra i punti controversi il più fortemente attaccato era la teoria dell' individuazione, che nelle discussioni scolastiche aveva preso il posto altre volte occupato dal problema degli universali. Che la materia fosse il principio dell' individuazione, si conveniva, perchè l'aveva detto Aristotele; ma quando dai suoi difensori la dottrina era spinta alle sue ultime conseguenze; allorchè pretendevano, che la materia essendo ciò che distingue gl' individui d'una specie medesima, la distinzione specifica fosse soltanto possibile nelle cose materiali, e che perciò Dio non potesse creare due spiriti o due angeli della medesima specie; contro un simile paradosso, che sembrava un attentato alla possanza infinita del Creatore, s' inalzava un grido universale, che tutta l'autorità di S. Tommaso non era valevole a sedare, nè a purgar tal dottrina dal rimprovero e dal sospetto d'eresia. Invano era sostenuta da personaggi i più devoti alla Chiesa, come Alberto Megno, che quantunque vecchio accorse, dicesi, da Colonia a Parigi per difendere il suo discepolo; invano la teoria dell' individuazione era rifusa e fortificata con nuovi argomenti da Egidio di Roma; questi sforzi ostinati non servivano che a rendere più strepitosa la lotta. Occupò sì viva-

mente gli spiriti che l'autorità ecclesiastica credette dovervi intervenire. Sul cominciare dell'anno 1276 avendo avuto luogo a Parigi un'assemblea di teologi per fare un'inchiesta sugli errori che circolavano nell'Università, fu discussa la quistione, e solennemente furono condannate le tre seguenti proposizioni: 1.° che Dio non può creare più individui della medesima specie indipendentemente dalla materia; 2.° che la materia è il principio della divisione e della moltiplicazione delle forme; 3.° che i puri spiriti essendo spogliati di ogni elemento materiale, Dio non può crearne più di uno della medesima specie (1). Affinchè nessuno potesse ingannarsi sull'origine di queste proposizioni, e sul teologo che l'assemblea ebbe in vista, il testo della sentenza promulgata dal vescovo di Parigi Stefano Tempier portava queste parole: *Contra fratrem Thomam* (2).

I teologi d'Oxford, ad esempio di quei di Parigi, si riunirono sotto la presidenza dell'Arcivescovo di Cantorberì,

(1) D'Argentré, *Collect. judiciorum de nov. Error.*, T. I, p. 175 e seg. Riporto un passo di Enrico di Gand, poco conosciuto, che si riferisce a questa condanna. *Quodlib.*, II, q. VIII, pag. 35, V.°: « Unde et inter erroneos articulos nuper ab episcopo parisiensium damnata est illa positio. Unus enim illorum articulorum dicit sic: Quod Deus non possit multiplicare plura individua sub una specie sine materia. Error. Alius vero dicit sic: Quod formae non accipiunt divisionem, nisi secundum materiam. Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae. Tertius dicit sic: Quod quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset plures ejusdem speciei facere. Error ».

(2) Queste ultime parole non si trovano nei tre manoscritti della Sorbona raccolti da Argentrè, *ibid.*, p. 191, Rubeis (D. Thomae Opp., T. XI, adm. praev., p. 9) crede che siano state aggiunte da una mano nemica, e che la sentenza di Stefano Tempier non ferisse San Tommaso, ma a me sembra che tutti i dubbi si dileguino dietro la testimonianza di Goffredo des Fontaines, che rimprovera precisamente al vescovo di Parigi Stefano Tempier, d'aver condannato l'angelico Dottore. Vedi su questo proposito *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 296; D'Argentré, *ibid.*, p. 214 e seg., ed il capitolo III di questa parte della nostra opera.

Roberto Kilwardeby, per esaminare gli errori contrari alla fede ed ai costumi. La loro decisione, pubblicata alcuni giorni dopo la lettera pastorale di Stefano Tempier, non era meno contraria all'angelico Dottore. Non solamente rigettavano la sua tesi sull'individuazione, ma si pronunciavano ancora contro l'unità della forma sostanziale nell'uomo; e bisogna dire che questo ultimo punto gli abbia vivamente commossi, poiche il successore di Roberto Kilwardeby vi ritornò sopra alcuni anni dopo, e di nuovo condannò l'opinione di S. Tommaso (1).

Questo giudizio di due assemblee, che contavano fra i loro membri i teologi più consumati, cagionò gran rumore nelle università cristiane, e la filosofia del Dottore angelico ebbe a sostenere i più duri assalti, trovandosi seriamente minacciata, come un potere d'origine recente, che i suoi rivali incalzano da ogni parte.

È da notarsi che il prelato, che presiedeva l'assemblea d'Oxford, apparteneva all'Ordine di S. Domenico Roberto Kilwardeby, inglese di nascita, aveva studiato nell' Università di Parigi, ed insegnato nelle scuole d'Oxford. Egli è citato negli atti del capitolo generale dei Domenicani che si tenne a Montpellier nel 1271, come un gran maestro in teologia, *magnus in theologia magister;* ma non si era occupato meno nelle lettere umane che nella scienza divina, perchè conosciamo i titoli di trentanove trattati che aveva scritto sopra materie filosofiche. Vi si annoverano più commenti sopra Aristotele, ed un'opera sull'origine, o piuttosto, come è intitolata negli altri manoscritti, sulla divisione delle scienze, *de Divisione scientiarum.* Le biblioteche d' Inghilterra e quella di Firenze posseggono una lettera di Roberto contro gli articoli condannati ad Oxford. Essa è indirizzata a Guglielmo de Meerbeke, Arcivescovo di Corinto, al quale il XIII secolo deve la traduzione latina di molte importanti opere dell'antichità greca. Il suo titolo indurrebbe a credere che l'opposizione

(1) D'Argentré, ibid, p. 185 e seg, p. 201 e seg.

di Roberto alla dottrina di S. Tommaso gli avesse attirato il biasimo di Guglielmo. Checchè si sia della verità di questa congettura fatta da Echard, il fatto è che l'esempio di Roberto portò i suoi frutti, e che le università inglesi videro formarsi anche tra i frati Predicatori un potente partito contro l'angelico Dottore (1).

I superiori dei Domenicani tosto si accòrsero del grave pregiudizio che simili dissensioni potevano portare agl' interessi ed all'onore dell' istituto, e senza lasciarsi intimidire dalle difficoltà della lotta, presero la risoluzione di sradicare il male fin dalla sua radice. Il capitolo generale riunito nel 1278 in Milano incaricò i FF. Raimondo de Meuillon e Giovanni Vigorosi d'andare sollecitamente in Inghilterra per informarsi della condotta dei membri dell'Ordine che erano accusati di parlare malamente di S. Tommaso. Raimondo e Giovanni avevano pieni poteri per punire i colpevoli, per farli uscire dalla provincia e privarli dei loro uffici. Era ordinato ai priori d'obbedire alle loro richieste, e dare loro dei cooperatori che avessero giudicati più capaci a secondarli (2). Il buon successo coronò questa missione che non era senza difficoltà, ma la severità non fu rallentata; e negli anni seguenti, il capitolo, che fu tenuto a Parigi, dichiarò che « il venerabile frate Tommaso d'Aquino di felice memoria, avendo fatto molto onore all'Ordine e colla santità della vita e col merito delle sue opere, non era cosa giusta il soffrire che si parlasse di lui o dei suoi scritti con poco rispetto, anche pensando diversamente da lui ». In conseguenza il capitolo ordinò a'priori provinciali e conventuali, ai loro vicari ed a tutti i visitatori, di severamente punire i frati

(1) Sulla vita a la opera di Roberto Kilwardeby. Vedi ECHARD, *Script. Ord Praed*, T. I, pag, 374 e seg; OUDIN. *De Script. Ecclesiast.*, T III, col. 472 a seg., HAURÉAU, *De la Philosophie scolastique*, T. II, pag 212 e seg

(2) *Script. Ord. Praedic.*, T I, pag 485; *Hist litt. de la France*, T. XX, pag 2[illegible]3

che si sarebbero trovati colpevoli di simili falli (1). Nel 1286 le stesse proibizioni furono rinnovate ed aggravate. S' impose ai membri dell' istituto l'obbligo rigoroso di dedicare i loro sforzi a sostener la dottrina di S. Tommaso, ed a propagarla. I disubbidienti incorrevano, senza pregiudizio di pene più severe, la sospensione immediata da ogni funzione, sospensione da cui non potevano essere sciolti se non dal superiore dell'Ordine o dal capitolo generale (2).

Ecco come la dottrina di S. Tommaso, che già contava ferventi sostenitori fra i Domenicani, acquistò alla fine del XIII secolo una preponderanza definitiva; e divenne la dottrina dell'Ordine in tutti i paesi del mondo. Le ripugnanze particolari ed in piccolo numero che aveva da prima eccitate, andarono a cessare rapidamente per non più ricomparire che a lontani intervalli. In seguito S. Tommaso non trovò nell'Ordine di S. Domenico che discepoli sommessi e fedeli, una falange di ammiratori e di apologisti, e nessun contradittore. La rigorosa sorveglianza esercitata dal capitolo contribuì senza dubbio alla prontezza di questo resultato; ma guardiamoci d'esagerare l' influenza dei castighi e delle minaccie. Per conquistare presto o tardi anche l'ultimo dei frati predicatori alla causa dell'angelico Dottore, la violenza non poteva essere un mezzo tanto possente quanto l'onore e l' interesse della comunità, e quanto la forza dell'esempio e l'attrattive naturalmente esercitate sugli onimi dai sublimi pensieri e dalle eroiche virtù di S. Tommaso.

Nonostante la dottrina di S. Tommaso era ancora forzata a sostenere varie lotte in mezzo all'università cristiane, e da parte dei Francescani noi vedremo scendere nell'arena, ed elevarsi contro di essa avversari ostinati, ardenti e qualche volta felici, che nonostante la lor vigorosa

(1) *Hist. litt. de la France*, T. XX, p. 255

(2) *Ibid.*, *ibid.*, Cf. Buezie, *D. Thomae*, Opp. T. XIX, pag. 166 e 167.

opposizione, S. Tommaso avrebbe potuto chiamare suoi fratelli, perchè confessavano la stessa fede, e come lui si conservavano alla gloria della Chiesa.

CAPITOLO II.

San Tommaso d'Aquino e i Francescani.

I. Opposizioni dei Francescani alla dottrina di S. Tommaso. – II. Guglielmo di Lamarra. Guglielmo Warron. – III. Duns Scoto. Sua biografia. Sue opere. Sua dottrina. Polemica contro i tomisti e l'altre scuole contemporanee sugli universali e sul principio dell'individuazione. Psicologia di Scoto. Teoria dell'intelligenza. Teoria della volontà. Morale.

I.

Allorchè S. Domenico, vicino a fondare l'Ordine che porta il suo nome, andò a Roma verso la fine dell'anno 1215 per ottenere l'approvazione della S. Sede, gli storici raccontano che s'incontrasse in una chiesa con San Francesco d'Assisi, anche esso occupato in un simil progetto, e che avendolo abbracciato gli disse: « Voi siete il mio compagno, camminate insieme con me; teniamoci uniti, e nessuno potrà prevalere contro di noi (1).

La memoria della santa amicizia che aveva unito S. Domenico e S. Francesco si conservò pel corso di più anni nella loro spirituale posterità. Allorchè gli Ordini mendicanti si

(1) Il P. LACORDAIRE, *Vie de Saint Dominique*, terza edizione, Parigi 1844, in 8vo, pag. 355 « Mai, aggiunge il P. Lacordaire, parlando dei Domenicani e dei Francescani, mai un soffio di gelosia non ha oscurato il puro cristallo della loro amicizia di sei secoli ». Questa parola di pace ci sembra più conforme allo spirito di carità che anima l'eloquente domenicano, che alla verità storica.

videro minacciati, contrassero fra loro la più stretta alleanza. Ben si accorgevano che lo spirito di rivalità e le divisioni che genera, sarebbero state mortali alla lor causa, e che senza unione non avrebbero potuto vincere la resistenza ostinata del clero secolare e dei professori laici.

Ma l'esperienza insegna che la concordia sopravvive raramente ai fortunati successi, e che dopo la vittoria, i cuori che la necessità della comun difesa aveva ravvicinati, si dividono di bel nuovo Allorchè i frati Minori ed i frati Predicatori ebbero ottenuto nell'Università di Parigi e negli altri Istituti scientifici della cristianità le pubbliche cattedre e tutti i diritti che avevano per lungo tempo reclamato in comune, la buona armonia a poco a poco fra i due Ordini si affievolì. Siccome avevano la stessa mira, la conquista delle anime per mezzo della predicazione e dell'insegnamento, e spesso s'incontravano sulla stessa via, ne risultò una viva emulazione, che troppo presto si convertì in gelosia ed in contrasti. E noi ora passeremo ad abbozzare il quadro di quelle dissensioni intestine che hanno molto afflitto la Chiesa, e poco hanno contribuito ai progressi della scienza. Tristo effetto dell'umane passioni! La lotta fu impegnata alla morte di S. Tommaso, nel momento appunto in cui questo grande uomo metteva il colmo alla gloria dei frati Predicatori. L'Ordine di San Francesco sorpreso e scosso, reclama contro l'ascendente dei suoi rivali, scrutina rigorosamente l'opera del santo Dottore per trovarvi proposizioni erronee, ed avendo scoperto qua e là alcune opinioni dubbiose o inesatte, si arma di questa scoperta per disputare ai Domenicani il suffragio della Chiesa e la direzione degli spiriti.

Le pagine che seguono non rappresentano che scarsamente il quadro intiero dei lavori fatti dall'Ordine di San Francesco nella sfera delle scienze umane. L'istituto, benchè animato dal medesimo spirito e dalla stessa fede religiosa, non aveva in filosofia la stessa dottrina, e non seguiva le stesse vie. Due fazioni potenti l'una e l'altra per diversi titoli, si tenevano fuori delle controversie della

scuola, e non nascondevano la loro avversione pel suo metodo e pel fondo delle sue dottrine. La prima era composta di tutti gli spiriti inchinati al misticismo, che rigettavano la sterilità dell'argomentazione sillogistica, e che preferivano gli affetti fecondi della pietà a questa troppo spesso sterile fatica. Alla loro testa era collocato San Bonaventura, giustamente soprannominato il Dottor serafico legato in stretta amicizia con S. Tommaso, morto nello stesso anno che lui, e che se avesse vissuto, si sarebbe ascritto fra i suoi difensori piuttosto che fra i suoi avversari. San Bonaventura non era estraneo agli studi della scolastica, aveva letto Aristotele, e sul *Maestro delle sentenze* ha lasciato commenti che eguagliano tutto ciò che il medio evo ha veduto apparire di più considerevole in questo genere (1). Ma si sente tuttavia che il suo cuore non è lì, e che il suo entusiasmo, come le sue affezioni non appartengono nè alle dottrine peripatetiche che egli corregge, nè alla logica astratta che è in uso intorno a lui o di cui si serve soltanto in forza della tradizione. Il suo metodo preferito è quello che consiste nell'inalzarsi a Dio per mezzo della preghiera, del distaccamento dei beni terrestri, dell'umiltà, della meditazione e di quelle estasi divine che sono come una pregustazione dei godimenti eterni. Lascia in disparte le quistioni di pura teoria che occupavano i suoi contemporanei, e si concentra sulle parti del dogma che sono l'alimento naturale della pietà. Secondo il cancelliere Gerson, che lo poneva al disopra di tutti i maestri, ed instantemente raccomandava la lettura delle sue opere agli studenti del collegio di

(1) Vedi la bella edizione delle opere di S. Bonaventura impressa pei torchi del Vaticano, sotto il pontificato e per ordine di Sisto V, Roma, 1588-1596, 7 vol. in foglio. Cf. Oudin, *De Script. Ord Eccles.*, T. III, col. 372 e seg. *Hist. litt. de la France*, T. XIX, pag. 266 e seg. Amedeo de Margerie, professore alla facoltà di lettere a Nancy ha pubblicato un'interessante *Essai sur la philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1855, in 8vo.

Navarra (1), il serafico Dottore occupa un grado elevatissimo nella storia della filosofia cristiana, ma non figura nel quadro della lotta dei Francescani coi discepoli di San Tommaso.

All'estremità opposta del misticismo si riscontra presso i frati Minori una quantità di scrittori meno considerevoli sì pel numero che pel talento, mediocremente versati nella teologia, che attraevano sopra di sè l'attenzione pel loro amore alle scienze esatte, la fisica e la matematiche, e che cercavano nell'osservazione della natura i mezzi d'aumentare la potenza dell'uomo. Ruggiero Bacone è stato il tipo il più compito di questi spiriti indagatori ed inventivi, ai quali è mancato soltanto l'esser comparsi tre secoli più tardi, per esercitare un'influenza decisiva sul progresso dell'umano pensiero, ma che al XIII secolo non potevano esser compresi, e vivevano continuamente esposti alla persecuzione. Le opere che ha composte sotto i celebri titoli di *Opus majus*, di *Opus minus* e di *Opus tertium*, e di cui il solo primo ha veduto la luce (2), destano l'entusiasmo della scienza ed un sentimento analogo a quello, che trecento anni dopo suggeriva ad un filosofo della stessa nazione e dello stesso nome la prime parti dell'*Instauratio magna*. Allorquando Ruggiero Bacone giunge alle questioni propriamente dette filosofiche, cede alla propensione che lo trascina verso i sistemi della filosofia araba, suo studio assiduo, e lo vediamo pronunciarsi altamente in favore della tesi d'Averroe sull'unità dell'intelletto (3). Contuttociò

(1) *De Examine doctrinarum*, cons. 64, Opp. Antwerpiæ, 1706, T. I. « Si quæratur a me quis inter cæteros doctores plus videatur idoneus? Respondeo sine præjudicio quod D. Bonaventura quoniam in docendo solidus est et securus, pius, justus et devotus ». Cf *Epist. ad Stud. Collegii Navarr.*, *ibid.*, pag. 407.

(2) *Fratris Rogeri Bacon.*, *Ordinis Minorum*, *Opus Majus* etc., edit. 1 Febb., Londini, 1733 in fogl.; Venetiis, 1750 in fogl. L'*Opus tertium* è stato ritrovato nella biblioteca di Douai da Victor Cousin, che ne ha dato una particolarizzata analisi nel *Journal des savants* 1848.

(3) *Opus tertium*, passo già citato nel *Journal des sav.*, Lib. I, pag. 347.

non vi è cosa da cui sia più alieno che dall'indipendenza assoluta del pensiero: vuole che la filosofia sia subordinata alla teologia, la giurisprudenza al diritto canonico; e rimprovera ai giuristi del suo tempo di non tenersi alle decisioni della Chiesa e d'invocare le massime puramente umane del diritto civile (1).

Ruggiero Bacone a motivo della direzione dei suoi studi, sì poco in armonia col gusto dei suoi contemporanei, è rimasto più estraneo ancora che S. Bonaventura alle discussioni della università. Malgrado la rinomanza che gode ai dì nostri, noi non dobbiamo parlare dei suoi lavori scientifici maggiormente che del misticismo. Il principale e solo oggetto delle nostre ricerche sono gli scrittori dell'Ordine di S. Francesco, che si sono fatti un nome nella scuola, combattendo la dottrina di S. Tommaso. Qualunque sia il discredito in cui sono cadute queste controversie; comunque estranee esse siano alle nostre attuali opinioni, tenteremo di penetrarne i tortuosi andamenti. E perchè non si portino in questo studio, spesso ingrato, disposizioni che fin da principio ce lo rendano disgustoso, ricorderemo che queste discussioni, oggi sì screditate, occuparono appassionatamente i nostri padri, che agitandole nelle università più celebri sparsero su tutta la scolastica raggi di luce sì viva che non è stata intieramente offuscata dalle scoperte della moderna filosofia.

II.

Il primo fra i maestri dell'Ordine di S. Francesco che apertamente abbia impegnato la lotta contro S. Tommaso, è Guglielmo di Lamarra che insegnova con gran riputazione

(1) *Journ. des sav.*, pag. 344. « Qui vult scire philosophiam, sciat eam in usu scripturae, et secundum quod scriptura requirit, et tunc veraciter poterit eam scire ». Vedi nella pagina seguente un passo contro lo studio del diritto civile.

la teologia nelle scuole di Oxford negli ultimi anni del XIII secolo (1). Nel 1284 (2) pubblicò un'opera intitolata *Correctorium operum fratris Thomae*; nella quale riprende e confuta quarantosette articoli della prima parte della *Somma*; venlotto della seconda e diverse proposizioni estratte dagli altri scritti dell'angelico Dottore. L'opera è rimasta seppellita nelle biblioteche, e non la conosciamo che per la risposta dei tomisti, che è stata attribuita a Egidio di Roma (3), come abbiamo detto nel capitolo precedente.

Le critiche di Guglielmo di Lamarra non sono degne, bisogna confessarlo, dell'altezza del soggetto. Consistono per la maggior parte in miserabili arguzie che si raggirano sopra cose inutili, e sono fatte senza ingegno contro testi mal compresi. Pure su questo ingrato terreno si trovano alcune parti, la cui discussione non è priva d'interesse. Così Guglielmo abilmente rileva le conseguenze della massima enunciata più volte nella *Somma*, che l'intelletto non conosce il particolare, che non apprende che il generale. Mostra che in questa ipotesi l'intelletto non potrebbe ragionare nè astrarre, poichè il ragionamento e l'astrazione includono nozioni particolari: che nei casi particolari non potrebbe dirigere gli atti umani, e che il consiglio e la deliberazione diverrebbero affatto impossibili (4). L'intelletto adunque conosce ad una volta il particolare ed il generale, e diffe-

(1) Oudin, *De Script. Eccles.*, T. III, col. 648; Fabricius, *Bibl. med. et inf. Latinit.*, T. III, p. 154.

(2) Questa data è chiaramente stabilita da Rubeis, D. Thom., Opp., T. XI, adm. praev., pag. 4.

(3) *Defensorium seu correctorium librorum Doctoris angelici Thomae Aquinatis in Guilhelmi Lamarensis Thomae corruptorium*, Coloniae Agrippinae, 1624, in 8vo.

(4) *Defensor.*, etc., p. 48. « Si intellectus non cognoscit singularia, tunc non potest facere propositionem aliquam in qua esset singularis res, et ita nec syllogizare. ...Intellectus non posset invenire et determinare rectam rationem agendorum, cum omnis actio sit singularium, et circa singularia, et ita esset frustra consilium et deliberatio, quod stultissimum est dicere.... ».

risce dalla sensibilità della sua doppia potenza di concepire l'uno e l'altro, mentre che il senso è sempre circoscritto dalla conoscenza del particolare. L'apologista di S. Tommaso non nega assolutamente questa conclusione, ma cuopre la sua ritirata con una distinzione fra la conoscenza diretta e indiretta. Direttamente l'intelletto non conosce che l'universale, e per mezzo dell'universale, cioè per una via indiretta, il particolare (1).

Guglielmo rimprovera vivamente S. Tommaso per aver sostenuto, che la creazione del mondo nel tempo è una verità di fede che la ragione non può dimostrare, come pure che l'universo non poteva essere migliore di quello che è, e che Dio ha stabilito fra le cose l'ordine il più perfetto che sia possibile (2). Ma queste alte e profonde questioni non son che accennate, ed in luogo d'abbondanti sviluppi che richiederebbero, non trovi che alcune frasi aride e brevi, le quali appena toccano la difficoltà.

Il tema principale della critica di Guglielmo è la teoria dell'individuazione con tuttociò che la segue nella dottrina di S. Tommaso. Il principio dell'individuazione è forse la materia? Le personalità dell'anima umana è subordinata all'unione del corpo? I puri spiriti, la cui natura niente contiene di materiale, sono unici ciascuno nella loro specie, dimodochè il numero delle specie sia eguale al numero degl'individui, e non possano esistere, per esempio, due angeli della medesima specie? Sopra questi punti che sono la parte più disputabile della dottrina di S. Tommaso, Guglielmo incalza vivamente il suo illustre avversario. Sempre si mostra schiavo della lettera, superficiale, e sofistico; ma con puerili cavilli mescola un'obiezione capitale, cioè che se si pone nella materia il principio dell'individuazione anche dell'anime, siamo costretti a pensare, che la dissoluzione del corpo tragga seco la distruzione della individualità umana, e che l'anime spogliate dell'ele-

(1) *Defensor.*, pag. 20.
(2) *Defensor.*, pag. 37-44.

mento corporeo non più si distinguano le une dall'altre e vadano a perdersi nell'anima universale; in una parola si ricade nelle mostruose aberrazioni dell'averroismo (1). Questo rimprovero indirizzato ad uno che aveva impiegato tutto il suo ingegno a combattere il panteismo arabo, era molto acerbo. I Domenicani vivamente si risentirono, e l'apologista di S. Tommaso mette ogni sua cura a confutarlo. È proprio dell'anima di essere la forma del corpo; Dio l'ha dunque creata per essere unita ad un corpo, ma l'esistenza di questo corpo non è la prima condizione della sua individualità e della sua vita. Quando il corpo è distrutto, l'anima conserva l'attitudine che aveva di essere a lui congiunta. Questa attitudine in qualche modo inerente alla sua natura sopravvive, e dura quanto l'anima, e con quest'attitudine la sua personalità. Tale è presso a poco il senso della risposta che il discepolo dell'angelico Dottore oppone al vivo attacco di Guglielmo di Lamarra. « Oh se tutti questi oppositori, scrive con amarezza, avessero guardato di buon occhio le spiegazioni date da S. Tommaso! Allora si sarebbero posta la mano alla bocca, ed avrebber taciuto » (2).

Noi noteremo nell'opera di Guglielmo di Lamarra un'ultima critica molto importante, perchè si riferisce alla condanna data dai professori di Oxford contro la teoria di S. Tommaso sull'unità della forma sostanziale. Sarebbe dunque vero che la natura umana non ha che una forma sostanziale, cioè l'anima ragionevole? Guglielmo respinge questa proposizione egualmente a nome della fede che della ragione Come teologo, pensa che non si accordi coll'insegnamento della Chiesa sulla duplice natura di Cristo, nè

(1) *Defensor.*, pag. 470: « Ex hoc videtur sequi.... quod sit intellectus unus omnium, vel anima intellectiva.... Si informatio diversorum corporum est causa multiplicationis immediata, oportet quod separatio earum a corporibus sit causa unionis earum ».

(2) *Defensor.*, p. 473: « Oh si isti verba S. Thomae in responsione ad secundum argumentum hujus articuli bono oculo respexissent, utique ori suo digitum imposuissent ».

coi mistero della transustanziazione; come filosofo, sostiene che conduce a riguardar l'anima, a guisa di un composto di spirito e di materia, perchè compie la doppia operazione di muovere il corpo e di pensare. Secondo Guglielmo, oltre all'anima, che è il principio dell'intelligenza, vi sono nell'uomo due forme sostanziali, l'una sensitiva, l'altra animale, che presiedono alla vita corporea. Vorrebbe forse dire che la persona umana non è una? No; ma che la sua unità resulta solamente dalla subordinazione dell'anima sensitiva e della vegetativa all'anima ragionevole. Infatti le forme corporee non sono in sè stesse complete, nè sufficienti a sè stesse; ma suppongono una forma superiore che le determini, e che marcandole tutte dalla sua impronta crei e mentenga l'unità dell'uomo (1). Il difensore di S. Tommaso non ha da darsi gran pena per mostrare le difficoltà d'ogni genere che sono la conseguenza di queste confusione di forme, incastrate per così dire le une nelle altre. Rimprovera dal suo canto a Guglielmo d'introdurre la pluralità e la divisione nell'essere e di realizzare astrazioni, facendo di semplici proprietà, che non si manifestano che per l'operazione dell'anima, vere sostanze (2). Tuttavia la grandezza della questione lo spaventa. Confessa umilmente di non aver penetrato il mistero delle condizioni dell'esistenza, e spera che forse un giorno Dio rivelerà a qualcuno una sì importante verità (3). Nel medio evo simili appelli alla rivelazione divina non erano

(1) *Defensor.*, pag. 133: « Sicut prime forma est in potentia ad secundam completivam ipsius, ita esse quod dat prima forma est incompletum et in potentia ad esse completum. Pluralitas ergo formarum non est contra unitatem compositi essentialem ».
(2) *Ibid.*, pag. 192 e seg.
(3) *Defensor.*, pag. 288: « Ecce coram Deo quia non mentior, si scirem argumenta quae hoc ostendunt dissolvere, ut quacumque credebam, responsionem per singula posuissem. Sed sicut nihil pertinaciter affirmo, ne sim praesumptuosus, sic meam recognoscens impotentiam vel ignorantiam, nihil respondeo ad argumenta predicta, ne ficta et fatua dicere cogar. Forsan docebit nos respondere vel alius aliquis cui Dominus istam veritatem lucidius voluerit revelare ».

straordinari. Allorchè tutta la cristianità risonava delle strepitose meraviglie che si operavano alla voce dei santi, come mai il savio sinceramente credente non avrebbe ancor egli sperato ed implorato un miracolo per risolvere le sue incertezze e per rassicurare la sua vacillante ragione? Noi stessi, quando il nostro spirito si confonde nelle scabrosità di una questione, ci riportiamo all'avvenire, e pensiamo che i nostri posteri più abili o più felici di noi troveranno il modo di risolverla e scherzeranno colle difficoltà che in oggi ci sembrano insolubili.

Nonostante il suo poco valore scientifico, l'opera di Guglielmo di Lamarra era di tal natura da incoraggiare la resistenza contro S. Tommaso, sia per le questioni che sollevava, sia per quel gran numero di proposizioni controvertibili estratte dalle opere dell'angelico Dottore, e denunciate in qualche modo alla censura dei suoi avversari. Perciò uno scrittore ecclesiastico, Natale Alessandro, ha detto con ragione parlando di Guglielmo, che era l'antesignano degli antitomisti (*antesignanus antithomistarum*).

Accanto a Guglielmo di Lamarra collocheremo Guglielmo Warron (1), così chiamato, secondo alcuni autori, perchè era della piccola città di Won o di Ware, situata a venti miglia da Londra. L'anno della sua nascita e quello della sua morte ci sono egualmente sconosciuti; sappiamo solamente l'epoca più brillante del suo insegnamento che si estende dal 1270 al 1280. Egli aveva fatto i suoi primi studi a Oxford, ed in questa città prese l'abito francescano. Pervenuto all'età matura, il desiderio d'istruirsi o piuttosto l'ambizione di sviluppare i suoi talenti sopra un gran teatro, lo indussero ad abbandonare l'Inghilterra, ed a prender parte alle lotte scolastiche dell'Università di Parigi. Si fece distinguere per la fermezza

(1) Oudin, *De Scriptor. Ecclesiast.*, T. III, col. 567; Fabricius, *Bibl. med. et inf. Lat.*, T. III, pag. 171; *Histoire litt. de la France*, T. XXI, pag. 137.

del suo carattere, e ricevè il soprannome di Dottor Fondato (*Doctor Fundatus*). Fra le sue opere si cita un *Commento sul Maestro delle sentenze*, di cui esistono alcune copie manoscritte, che non sono state stampate. Tuttavia possiamo giudicare delle sue opinioni da quelle di Duns Scoto, che fu suo discepolo, e che a testimonianza degli storici, molto da lui prese nelle controversie con i discepoli di S. Tommaso. Scoto non nasconde la stima che professa ai talenti ed alla dottrina del suo maestro, poichè spesso ricorre alla sua autorità e lo cita con lode. Abbiamo ancora un'altra testimonianza molto significante della somiglianza di pensare fra Guglielmo Warron ed il Dottor Sottile. Questa è una nota che si leggeva in un manoscritto della biblioteca di Cambridge in appendice del commento di Scoto sopra Pietro Lombardo, e che precedeva un piccolo sommario di quest'opera: « Summaria « recapitulatio totius quarti libri Subtilissimi Doctoris « sumpta ex collectario magistri Guillelmi Varrilionis de « ordine Fratrum Minorum ».

Lasciamo adunque Guglielmo Warron, di cui il tempo ha disperso gli scritti, ed occupiamoci del suo discepolo per valutare la dottrina francescana; studiamola nelle opere del celebre uomo, che rappresenta questa scuola, e la cui autorità contrastò lungo tempo con quella di S. Tommaso senza eguagliarla.

III.

Duns Scoto nacque verso la metà del secolo XIII, ma non rimangono indicazioni precise nè del luogo, nè dell'anno della sua nascita. Alcuni biografi, fra gli altri Labbe, gli danno per patria il villaggio di Duns, situato in Iscozia a otto miglia dalla frontiera inglese. Luca Wading, che ha pubblicato la collezione delle sue opera, lo crede Irlandese. Fabrizio inclina al contrario pell'opinione già sostenuta da Bale, Cambden e Warton, che lo fanno nascere a Dunston nel Northumberland.

Duns Scoto entrato ancor giovane ne' Francescani, fu inviato a Oxford ove fece i suoi studi nel collegio di Merton. Tritemio (1) ha commesso un anacronismo citandolo fra i discepoli di Alessandro di Hales morto nel 1245. Il solo dei suoi maestri che abbia qualche rinomanza è Guglielmo Warron. Allorchè Guglielmo venne ad occupare una cattedra nell'Università di Parigi, Duns Scoto fu scelto per succedergli, e se si deve credere ad un'antica tradizione, migliaia di uditori corsero per ascoltarlo, e sembrava che in lui si rinnovassero gli strepitosi effetti dell'insegnamento d'Abelardo. I superiori dell'illustre francescano giudicarono che i suoi talenti sarebbero più utilmente impiegati sopra un teatro più vasto delle scuole d'Oxford, e lo inviarono all'Università di Parigi per sostenervi l'onore e gli interessi dell'Ordine. Si racconta che nella sua prima gioventù afflitto dalla lentezza dei suoi progressi nelle lettere, Duns Scoto fece voto di consacrarsi alla gloria di Maria Vergine, se gli ottenesse che i suoi sforzi fossero benedetti da Dio e coronati di felice successo. Pervenuto alla scienza, e salito in rinomanza, Scoto si ricordò del suo voto, e per esservi fedele sostenne tesi in favore dell'immacolato concepimento della Vergine; pia credenza, che tendeva a penetrare nell'insegnamento delle scuole, nell'aspettativa di esser proclamata dogma di fede. Nel bel mezzo dei suoi trionfi, Duns Scoto lascia Parigi per motivi non ben conosciuti, e va ad insegnare a Colonia. Ma appena giunto in questa città dopo un anno vi morì nel 1308, nell'età, secondo alcuni, di trentaquattro anni, di quarantacinque secondo altri, e, seguendo un'ultima opinione, di sessantatre anni. Fu tumulato nel convento dei Frati Minori, ove in seguito gli fu inalzato un monumento, intorno al quale erano scolpite le figure di quindici dottori o pontefici, la maggior

(1) *De Script. Eccles.*, Cap. DXVI. Questo anacronismo è stato savíamente notato nella *Histoire littéraire de la France*, T. XVIII, pag. 315.

parte appartenenti all'Ordine di S. Francesco; ultimo omaggio all'eminente maestro, che fu il più gran luminare del suo istituto (1).

Le opere di Duns Scoto sono i *Commenti sul Maestro delle Sentenze*, e sui qualche trattato d'Aristotele, *le Questioni quolibetali*, *le Conclusioni*, *le Questioni metafisiche*, *le Questioni sulla logica*, ed un certo numero di opuscoli, di cui una parte è perduta o inedita. Nel considerare i soli titoli delle sue opere, è manifesto che Duns Scoto non ha lasciato alcun monumento paragonabile alla *Somma teologica* di S. Tommaso, e che lungi da eguagliare le estese ed elevate vedute del Dottore angelico, la sua dottrina è da valutarsi molto meno nel suo tutto che nei suoi particolari. Infatti la qualità eminente di Scoto è la perspicacia che ha di riconoscere i differenti aspetti di una questione, da eludere le difficoltà dividendole, di spingere, quando la necessità lo richiede, la divisione ai suoi ultimi limiti, e di abbagliare così l'avversario, sorpreso della inesausta varietà delle distinzioni. Questa arte della controversia portata da Scoto al più alto grado colpì tutti i suoi contemporanei, ed a lui meritò il soprannome di Dottor sottile, che la posterità ha confermato. Egli non aveva quella potenza inventiva necessaria per formare un gran sistema, ma era eccellente per discoprire le parti difettose

(1) Vedi la descrizione di questa tomba nel primo volume, pag. 24, dell'edizione dell'opere di Scoto, fatta da Luca Wading, Lione, 1639, in 12 vol., in foglio. Ecco il piano ed il contenuto di questa edizione; T. I: Vita di Scoto accompagnata da testimonianze del suo ingegno e della sua dottrina; Grammatica speculativa falsamente attribuita ad Alberto di Sassonia, Questioni sulla logica; T. II: Commenti sulla fisica di Aristotile, di cui Wading prova l'autenticità, Questioni sul trattato dell'anima; T. III: Diversi opuscoli di filosofia; T. IV: Commenti sulla fisica; Conclusione e questioni metafisiche; T. V al X: Commenti sul Maestro delle sentenze; T. XI: Ristretto dei commenti precedenti sotto il titolo di *Reportata Parisiensia*; T. XII: Questioni quolibitali. – Wading ha accompagnato tutte queste opere con lunghe note prese da diversi autori.

degli altrui sistemi. Nè l'antichità delle dottrine, nè il favore di cui godevano, rattenevano la sua severa critica. Emendava l'errore dovunque lo scorgesse, tanto nelle particolarità più minute, quanto nei punti più essenziali. Quando si considera quel gran numero di opinioni false o semplicemente inesatte da lui enumerate, le sue opere ci si presentano come la rivista, e per così dire l'errata-corrige della filosofia del secolo XIII.

Questo carattere particolare del genio e del metodo di Duns Scoto si manifesta già nella sua dottrina sulle attinenze della ragion colla fede. Può la ragione bastare a sè stessa? Non deve forse, per conoscere la divina verità, essere sostenuta e rischiarata dall'alto? Sopra questa questione capitale Scoto non poteva esitare: avrebbe abiurato il cristianesimo, se non avesse apertamente riconosciuto con tutti i teologi l'imperfezione della natura, e la necessità della grazia. Nel fondo è adunque d'accordo con S. Tommaso, quantunque lo contraddica e lo corregga in varii punti. Così, per esempio, rammentiamoci di quel bel passo della *Somma contro i gentili*, nel quale S. Tommaso fa osservare che il filosofo ed il teologo dimostrano le stesse verità con diversi procedimenti, presso a poco come l'astronomo ed il fisico dimostrano il moto della terra, ciascuno alla sua maniera, l'uno col mezzo del calcolo, e l'altro colle esperienze. Che fa pertanto Scoto? Mostra di temere che un avversario dalla fede ne deduca che all'uomo basti la filosofia, e che la teologia non sia una scienza necessaria. Quindi per uno eccessivo scrupolo critica la proposizione di S. Tommaso, presa in senso assoluto, come falsa in sè stessa e pericolosa per la religione (1).

Con meno sottigliezze o con più solide ragioni Scoto si solleva contro l'opinione tanto sparsa nel medio evo,

(1) *Comm. in Senten.*, I, Prol., q. I, pag. 33. « Si de cognoscibilibus in theologia est possibilis tradi cognitio in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est de eis necessaria cognitio theologica ».

che sottopone tutte le scienze alla teologia. « Che ha di comune, egli domanda, per esempio, la scienza divina colle matematiche? Senza dubbio alla luce del Verbo la nozione delle linee e delle figure geometriche può divenire più chiara all'intelletto, ma è cosa evidente per sè stessa che esiste in noi naturalmente. Le scienze umane adunque non ricevono i loro principii dalla teologia, ma in ultimo analisi si risolvono in verità immediate che sono naturalmente conosciute dalla ragione (1) ».

Quando Duns Scoto penetra nel cuore della metafisica, spiega con una vera profusione i ripieghi del suo spirito penetrante. Paragonate la sua esposizione delle prove dell'esistenza di Dio coll'esposizione che si trova nelle opere di S. Tommaso; non esito a dirlo, essa supera quella dell'angelico Dottore per la ricchezza e pel legame sistematico dei punti principali. Tutti e due son d'accordo, che Dio si dimostra per le sue opere, e che l'argomento di Sant'Anselmo nasconde un paralogismo. Ma mentre che S. Tommaso si limita ad esporre cinque generi di prove tratte dalle creature, e tutte, più o meno, prese dallo Stagirita, Scoto segue un processo molto più scientifico. Incomincia di stabilire che nella serie delle cause efficienti, in quella delle cause finali, e nell'ordine della perfezione esiste necessariamente un ultimo termine, al di là del quale la mente non può concepirne un altro. In seguito dimostra che questo ultimo termine deve essere infinito, sia come causa efficiente, sia come causa finale, sia perchè concepisce ed intende tutto ciò che è intelligibile, sia infine perchè è sovranamente perfetto (2). Non vi ha forse in questa maniera di esporre e di concatenare le differenti parti di questa dimostrazione una

(1) *Comm. in Sent.*, Prol., q IV, Opp., T. V, pag. 405: « Nulla alia scientia accipit principia ab ipsa (theologia). Nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediate naturaliter nota ».

(2) *Sentent.*, I, dist. 2, q. II.

stretta analogia con alcuni trattati moderni di teodicea fra i quali cito il celebre e dotto lavoro di Samuele Clarke?

La discussione di Scoto sull'unità di Dio non è meno notevole. Non esita a porre questo dogma capitale fra le verità accessibili all'intelletto umano, ed in prova di ciò reca sette solidissimi argomenti, tratti dall'intelletto, dalla volontà, dalla bontà e dalla potenza infinita, dalla definizione dell'essere infinito e dell'essere necessario, ed infine dalla nozione dell'onnipotenza (1).

Altrove Scoto esamina quali siano i rapporti degli attributi divini, se si confondano colla sostanza divina, o se siano formalmente distinti. Sopra questo punto impegna una lotta aperta con S. Tommaso, che per non alterare la semplicità della natura di Dio, non ammette, come abbiamo veduto, che differenze puramente nominali fra le sue perfezioni. « La bontà, domanda Scoto, e la sapienza in generale sono identiche, e possono essere confuse? No sicuramente. Dunque non si confondono in nessuna creata o increata sussistenza. È vero che in Dio esse sono infinite, ma l'infinità non cambia l'essenza delle cose. Le proprietà, che si trovano portate ad un grado infinito, rimangono ciò che erano avanti di aver ricevuto questo accrescimento, se erano per sè stesse distinte indipendentemente dalla operazione dell'intelletto, rimangono egualmente in sè distinte » (2). Scoto non ignorava le obbiezioni che gli potevano esser fatte, e prese cura di esporla con una franchezza che l'onora, ma sostiene che la sua dottrina si concilia con la semplicità

(1) *Sentent.*, I, dist. 2, q. III, pag. 288: « Videtur tamen quod ista veritas possit ratione naturali ostendi et hoc sumendo viam, 1.° ex infinito intellectu; 2.° ex infinita voluntate; 3.° ex infinita bonitate; 4.° ex ratione infinitae potentiae; 5.° ex ratione infiniti absoluti; 6.° ex ratione necesse esse; 7.° ex ratione omnipotentiae »

(2) *Sent.*, I, dist. 8, q. IV, opp. T. V, pag. 766: « Si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi. infinitas enim non destruit formaliter rationem illius cui additur »

divina. Infatti la sapienza, per esempio, come ogni altro attributo, non è in Dio ciò che è nell'uomo, cioè una forma distinta della sostanza alla quale appartiene, e componente con essa un tutto di cui è una parte; ma la sapienza divina essendo infinita adegua la sua infinita sostanza, e perciò ogni vestigio di composizione sparisce, benchè i varj attributi ritengano ciascuno il loro carattere e la loro propria funzione (1). Tale è il modo con cui Duns Scoto intendeva correggere l'opinione di San Tommaso, ed evitarne i rimproveri dei suoi avversori. Controversia troppo sottile per esser feconda, e che non meritava di esser menzionata, se non avesse per lungo tempo occupata, e direi anche agitata la scuola, fino al momento, in cui la vanità di queste giostre teologiche stancò gli stessi maestri i più assennati rinunciarono allora a tutte queste distinzioni dell'essenza e degli altri attributi divini, che offendoo le pie orecchie, diceva il cancelliere Gerson, e che avrebbero scandalizzato gli stessi pagani; e compresero che il vero ufficio della scienza, il solo che fosse veramente fecondo, era di dimostrare l'unità e la semplicità ineffabile dell'essere che contiene sopreminentemente ogni perfezione (2).

Seguire Duns Scoto nelle innumerevoli tortuosità della sua dottrina religiosa, e notare le sue continue discor-

(1) *Sentent.*, pag. 769: « Forma in creaturis habet aliquid imperfectionis, scilicet quia est forma informans aliquid et pars compositi. In divinis autem nihil est forma secundum illam duplicem rationem imperfectionis, quia nec informans, nec pars. Est tamen ibi sapientia in quantum est quo illud, in quo ipsa est, est sapiens: et hoc non per aliquam compositionem sapientiae ad aliquid quasi subjectum, nec quod sapientia illa sit pars alicujus compositi, sed per veram identitatem, qua sapientia propter sui infinitatem perfectam, perfecte est idem cuilibet cum quo nata est esse ».

(2) Presso D'Argentré, *Collect. judic. de nov. erroribus*, T. I, pag. 40: « Quanto salubrius est asserere, nec offendere pias aures, etiam gentilium philosophorum, quod essentia divina unica et simplicissima supereminenter continet omnem perfectionem, quam dum quaeritur separari et scindi a suis perfectionibus, ipsa remanet monstrum quoddam informe, chaosque confusum ».

danze con S. Tommaso sulle questioni particolari, sarebbe un'opera altrettanto ingrata, quanto laboriosa, alla quale la nostra pazienza non reggerebbe. Passeremo perciò subito alla sua teoria dell'individuazione, piena anch'essa di sottigliezze e d'arguzie, ma che non di meno presenta un incontrovertibile interesse per lo storico, tanto a causa delle vive discussioni alle quali dette occasione, che per l'influenza che ha esercitato fino agli ultimi giorni della scolastica. Noi potremmo e dovremmo forse limitarci a considerare in Duns Scoto il rivale e l'avversario spesso felice di S. Tommaso; tuttavia affine di dare un ragguaglio meno incompleto della sua porte filosofica, e del suo genio, ci sembra necessario di allargare il circolo di questo studio, e di comprendervi la polemica del Dottor Sottile contro le scuole contemporanee.

Abbiamo veduto che Alberto e S. Tommaso avevano spostato il problema degli universali, e che la controversia invece di raggirarsi, come ai tempi di Roscellino e d'Abelardo, sulla realtà dei generi e delle specie, aveva preso di mira le condizioni della realtà individuale. Duns Scoto accettò questo terreno, sul quale l'evoluzione delle dottrine avevano condotto i suoi immediati predecessori. Senza rinunziare a definire l'universale, concentrò i suoi sforzi, come aveva fatto S. Tommaso, sopra questa semplice questione che cosa è l'individualità? Che cosa è in sè, e donde viene? Facciamo osservare che ad esempio della maggior parte dei suoi contemporanei, entrò in materia prendendo le mosse dalla teologia, e all'occasione in cui parla della distinzione degli angeli (1). Questa era la via più generalmente seguita dopo che la dottrina di S. Tommaso sulle condizioni dell'individualità nei puri spiriti, aveva sollevato tempestose discussioni.

La prima soluzione che si presenta allo spirito è che le essenze delle cose siano individuali, e che perciò l'in-

(1) *Sentent.*, II, dist. 3.

dividualità porti in sè la sua ragione, poichè non esistono nè possono esistere nel mondo che individui. Questa ipotesi aveva fatto altre volte la fortuna e la rovina del nominalismo, sistema che nel secolo XIII era caduto nel più completo discredito, e che nonostante Duns Scoto non lo giudica indegno di una confutazione ordinata, come se prevedesse vicino il giorno in cui il nominalismo, sepolto con Roscelline, alla voce di Occam sarebbe tornato a nuova vita. Ammettiamo che il sole individuo esista, che ogni sostanza, ogni natura o forma sia numericamente una; che ne verrebbe a resultare? Due cose, risponde Scoto. La prima è che l'essenza universale concepita dall'intelletto, non è che un'illusione. Ma fosse pur dimostrato che ogni essenza reale, la natura umana per esempio, realizzata in Pietro e in Paolo sia singolare; in che modo può essere concepita come semplicemente possibile, se non sotto la ragione dell'universalità? L'essenza nello stato di semplice possibilità riunirebbe due attributi contraddittorj, sarebbe cioè ad una volta generale ed individuale, conclusione inammissibile. Un'altra conseguenza del nominalismo, abilmente sviluppata da Scoto, è che nessuna essenza potrebbe appartenere a più individui, se l'essenza presa in sè fosse necessariamente individuale: l'umanità non potrebbe trovarsi contemporaneamente in Pietro ed io Paolo. questa sola pietra che ho in mano sarebbe ogni pietra; ciascuno individuo esaurirebbe la sua propria essenza, e non vi sarebbero nè generi nè specie (1) Adunque non è vero che il carattere proprio dell'essenza sia di essere particolare; ed il nominalismo che lo sostiene, s'inganna e non vede che sotto l'unità numerica, attributo dell'esistenza individuale, si nasconde l'unità anteriore dell'essenza.

(1) *Sent* II, q I, Opp., T. VI, pag. 334: « Quidquid inest alicui ex natura sua per se inest ei in quocumque; ergo si natura lapidis de se est haec, in quocumque est lapidis natura, ista natura esset hic lapis ».

Poichè il nominalismo ha torto, sembrerebbe che il realismo dovesse aver ragione, e che si dovesse ammettere la realtà dei generi e delle specie, o in altre parole, dichiarare che le essenze sono universali; ma lungi dal convenire in questa nuova soluzione, Scoto la rigetta con altrettanto vigore con quanto avea rigettato l'opposta dottrina.

Promuove contro il realismo tre obbiezioni che già avevano figurato, sotto una forma alquanto diversa, nella polemica fra Abelardo e Guglielmo di Campeaux: 1.° L'universale è per l'intelletto un oggetto numericamente uno, conosciuto per un'operazione dello spirito numericamente una; di maniera che nell'ipotesi del realismo l'intelletto che attribuisce l'universale a più soggetti, attribuisce perciò come predicato a questi soggetti una stessa cosa, il cui concetto si trova ripetuto più volte: ma non è possibile che ciò che è in un soggetto, si ritrovi in un altro e così esista in più; 2.° Una cosa non può far parte di un'altra, nè essere come il fondo ed il soggetto, senza che questa partecipi a tutti i caratteri di quella; dunque se l'umanità, in quanto è universale, esista in Socrate, Socrate partecipa all'universalità, e non solamente Socrate, ma tutti gli individui della specie umana, e si hanno tanti universali, quanti sono gli individui, il che è assurdo; 3.° Se si ammettesse l'ipotesi del realismo ne seguirebbe che il senso avrebbe per oggetto l'universale, poichè avrebbe per oggetto cose, nelle quali, ai termini dell'ipotesi, l'universale si troverebbe essenzialmente (1).

Notiamo che Scoto si allontana dal realismo, quando si tratta della realtà degli universali considerati come cose, alle quali non ripugna di esistere in più soggetti ma si ricongiunge allo spirito generale ed a tutta la tradizione della scuola realista per due parti importantissime, dichiarandosi primieramente, come abbiamo veduto, av-

(1) Opp., T. IV, pag. 722.

versario deciso del nominalismo, e negando positivamente che il carattere proprio dell'essenza sia di essere individuale. Il realismo, sotto questo rapporto, non è andato più lungi, e tutti gli argomenti che ha fatto valere sono passati nelle opere del Dottor francescano, che gli ha adoprati molto felicemente e con grande arte. Secondariamente Scoto non esita a riconoscere nel fondo delle cose la presenza di un elemento generale, distinto tanto dagli individui, quanto dall'intelletto, che astrae i loro rapporti. Come l'intelletto potrebbe concepire il generale, se il generale non esistesse? La mente non entra in esercizio che allorquando ha ricevuto l'avviso della verità. Il non essere non ha azione sopra di essa, e non potrebbe metterla in atto. Aggiungete che se gli universali fossero una semplice finzione dell'intelletto, ogni proposizione che li attribuisse alle cose reali, sarebbe radicalmente falsa, essi non sarebbero oggetto legittimo di definizione; la metafisica non sarebbe distinta dalla logica, anzi la logica sarebbe tutta la scienza.

Scoto adunque è molto più vicino al realismo di S. Tommaso, benchè in questa strada non andasse tanto oltre quanto Guglielmo di Campello, Sant'Anselmo e Platone, e solo potrebbe far passare per un partigiano del concettualismo uno storico amante di paradossi, che travolgesse il senso naturale di alcuni passi dei suoi scritti, nei quali non ammette ciò che fu poi chiamato l'universale *a parte rei*, cioè non separa i generi e le specie dalle cose individuali. Ma noi sentiamo poco gusto per simili sorprese, e quando un'opinione ha per sè il suffragio dei secoli, crediamo cosa più savia d'indagarne le cagioni originarie che di combatterla. Abbiamo potuto vedere dall'analisi che precede, se le formole del concettualismo esprimano fedelmente la dottrina di Duns Scoto, o in altri termini, se Scoto abbia fatto dipendere la verità dalle concezioni dell'intelletto umano. Lungi dall'essere incorso in questo errore capitale, egli ha insegnato chiaramente la distinzione del pensiero dalle cose, della conoscenza dalla realtà; e

di tutte le opinioni del secolo XIII, la sua dottrina è certamente quella che più si allontana dalle conclusioni di Abelardo.

Ma se le cose non sono per sè stesse nè particolari, nè generali, che sono esse dunque? Che cosa è l'individuo? Per qual misteriosa proprietà la mano divina ha distinto ciascuno individuo dagli altri della stessa specie?

Il principio della individuazione, domanda Scoto, non sarebbe puramente negativo? Che cosa è l'individuo? Ciò che è in sè è uno e differisce da ogni altro. Due cose adunque costituiscono l'individuale, la non-esistenza di parti per rapporto a sè, la non-identità per rapporto agli altri; in una parola due negazioni; negazione della pluralità riguardo alla sua propria natura; negazione dell'identità riguardo agli altri oggetti. Scoto non ha difficoltà a sostenere che questa pretesa spiegazione, che si dava nel secolo XIII, non spiega niente e non è che una petizione di principio. Infatti non si tratta di provare che l'individuo escluda ogni composizione ed ogni partizione, ogni concetto di divisione e di pluralità; ma si tratta di sapere come e perchè ha questi caratteri (1). L'ipotesi è sì lontana da schiarire la difficoltà, che non dà alcun mezzo di distinguere una cosa dall'altra. Questa doppia negazione si riscontra egualmente in tutte le cose, nè può egualmente servire a distinguerle. Platone sotto questo rapporto non ha nulla da invidiare a Socrate; è uno come lui, e come lui si separa dal resto degli uomini (2).

(1) *Sent.*, II, dist. 3, q. II, pag. 374: « Quia in entibus est aliquid indivisibile in partes subjectivas, hoc est cui formaliter repugnat dividi in plura quorum quodlibet sit ipsum, quaeritur non quo formaliter illud sibi repugnat, quia sic repugnantia formaliter sibi repugnat, sed quo ut fundamento proximo et intrinseco, ista repugnantia insit isti ».

(2) *Ibid.*, pag. 374: « Similiter quaero unde negatio sit haec, cum sit ejusdem rationis in isto et in illo? Nam sicut in Socrate est duplex negatio opposita illi quae est in Platone, ita in Platone est negatio duplicis rationis; unde ergo Socrates est singularis hac singularitate propria et determinata et non singularitate Platonis? »

La vera ragione di lor differenza deve evidentemente essere cercata altrove che in questa nota comune, la quale egualmente appartiene a tutti due come a tutti gli oggetti dell'universo.

Ma che forse il principio dell'individuazione non è altro che l'esistenza attuale, come lo voleva Enrico di Gand? In questo caso, la natura umana caderebbe sotto le condizioni dell'individualità, dopo la sua realizzazione; universale nello stato di semplice virtualità, l'atto determinandola, la renderebbe particolare. Scoto risponde che la stessa esistenza attuale è ciò che vi ha di più vago e generale nel mondo: che per conseguenza non potrebbe determinare l'essenza; che anzi riceve dall'essenza il principio della sua propria determinazione, e che infine presa in sè, essendo una ed identica a sè stessa in tutte le cose che esistono, non potrebbe servire a distinguere ed a qualificare gl' individui (1).

Dopo aver sottoposto alcuni scrittori contemporanei a questa critica penetrante, Duns' Scoto giunge a S. Tommaso, e prende ad esaminare partitamente il suo sistema.

Non ci rincresca di ripetere brevemente la teoria dell'angelico Dottore. La materia cade sotto la legge della quantità, cioè la materia divisa è il principio che determina la forma, e l'individuo. Perchè gl' individui di una stessa specie differiscono gli uni dagli altri, ed hanno una vita propria? Perchè la forma una ed identica, che si ritrova in tutti, è applicata a delle parti differenti della materia.

Contro questa ipotesi Scoto accumula tutte le obiezioni che la sua sottigliezza può immaginare.

Così in primo luogo fa osservare che la quantità essendo un accidente, che può variare, e che varia ad

(1) *Sent*, pag. 379. « Esse existentiae eo modo que distinguitur ab esse essentiae non est ex se distinctum nec determinatum....; igitur non determinat aliquid aliud....Existentia, ut determinata et distincta, praesupponit ordinem et distinctionem essentiarum ».

ogni istante, egli ricusa di porre un simile elemento per principio d'individualità, perchè aumentando o diminuendo la quantità, chi non vede che l'individualità che vi si trova subordinata, si trasformerebbe nel passare da una prima ad un'altra quantità? Nonostante è un fatto positivo che la quantità di una cosa può variare, e che per esempio una tavola può essere più o meno grande, senza che la sua natura sia alterata (1). Scoto per conseguenza domanda come la ipotesi debba essere intesa. Bisogna forse interpretarla nel senso che la forma si divida a misura che si comunica alle differenti quantità di materia? Questo sarebbe cadere in una manifesta contradizione; perchè la forma essendo una in sè, naturalmente ripugna ad ogni spartizione. Si ammetterà forse che la forma resti assolutamente la stessa, e che non soffra nè divisione, nè alterazione, benchè la materia, alla quale si unisce, cada sotto la legge della quantità? Scoto vi scorge gravi inconvenienti sì in teologia ed in metafisica, che in filosofia naturale. In teologia, perchè è proprietà della sola natura divina l'essere una e l'esser distinta in tre persone; or questa proprietà ineffabile non sarebbe più particolare alla divinità, ma diverrebbe comune a tutte le nature. In metafisica, perchè una forma che si ritrova da per tutto la medesima, che non si divide nè si altera, che cosa è in sostanza, se non l'idea di Platone o qualche cosa di peggio? (2) In filosofia naturale, poichè l'umanità sarebbe tutta intiera in Paolo, e la forma di ogni pietra in una data pirite, durante quindi tutta la vita di Paolo; e la sussistenza di questa pirite l'umanità e la forma della pietra sfuggirebbero ad ogni

(1) *Sent.*, pag. 383: « Substantia actu existens, nulla substantiali mutatione facta in ipsa vel mutata, potest sine contradictione esse sub alia et alia quantitate, et quocumque accidente absoluto; ergo nullo modo tali est formaliter haec substantia hac singularitate signata ».

(2) *Sent.*, q. VI, pag. 405. « Poneretur idea Platonis, vel plus quam idea quam posuit Plato ».

alterazione, qualunque cosa accadesse, e qualunque cambiamento potesse aver luogo.

Le variazioni e le trasformazioni disparirebbero dall'universo; tutti gli uomini sarebbero un solo uomo, tutti gli intelletti un solo intelletto, e ricaderemmo nella detestabile opinione d'Averroe, *illius maledicti Averrois* (1).

Dopo avere il Dottor sottile così combattuto la teoria domenicana sotto quella precisa forma che aveva ricevuta da S. Tommaso, e che Egidio di Roma avava sì sobiettamente confessata, risale fino alla origine del sistema, fino a quella opinione che sembrava autorizzata dall'esempio di Aristotele, cioè che la materia presa in sè stessa abbia la virtù di determinare e d'individuare la forma. Non si limita a notare l'insufficienza dimostrata di questa spiegazione in quanto concerne le cose immateriali, ma la considera nei suoi rapporti cogli oggetti sensibili. Ei domanda: come mai la materia, che è una cosa affatto indeterminata, sarebbe per questi oggetti un principio di distinzione? La materia, che è sotto la forma di un individuo, può essere sotto la forma di un altro, dunque essa non è ciò che distingue questi due individui, nè ciò che fa che una cosa sia quel che è (2). Si dirà forse che la stessa materia non si trova contemporaneamente in più individui, ma solo vi si trova successivamente pel passaggio che fa dall'uno all'altro? Questa risposta non toglie la difficoltà, non facendo che introdurre nella definizione dell'individuo un nuovo elemento di differenza, la simultaneità cioè e la successione. Ora l'individuo è ciò che è, fatta astrazione da ogni successione di tempo. Di più gli enti matematici che

(1) *Sent*, q. IV

(2) *Quaest. in Metaph.*, VII, q. XIII, Opp., T. IV, pag. 700: « Eadem materia quae est sub forma unius individui potest esse sub forma alterius consequenter. Ergo non est illud quo distinguuntur duo individua et quo hoc est hoc ». Cf. *Sent.* II, dist. 3, q. V.

esistono fuori del tempo e del moto, non potrebbero esser distinti gli uni dagli altri (1).

In conclusione, secondo Scoto, il principio dell'individuazione non è nè l'esistenza attuale opposta all'esistenza possibile, come voleva Enrico di Gand, nè una doppia negazione di pluralità nell'individuo, e d'identità ad altri oggetti, come avevano insegnato altri maestri, nè soprattutto la materia divisa o indivisa, come pretendevano i tomisti. Quale è dunque questo principio che è sfuggito alla sagacità di tanti filosofi, gloria della scuola? Scoto affronta da sue parte, e per proprio sun conto questo difficile problema; ma, convien dirlo, questo Dottore, sì esercitato alla lotta, sì abile a discoprire il lato debole delle opinioni rivali, soccombe insieme coi suoi avversari in faccia all'impegno insuperabile ed impossibile, che ha imprudentemente accettato.

Il principio dell'esistenza individuale, secondo Scoto, è un elemento distinto e positivo che penetra e che determina l'essenza di ciascuna cosa (2). Scoto ne dà due ragioni, delle quali la prima è, che l'unità appartenente all'individuo è un effetto che deve avere la sua causa necessariamente distinta dall'unità generica dell'essenza, perchè l'essenza è distinta dall'individuo. La seconda è che la diversità esistente fra due oggetti si risolve in differenze primordiali, i cui elementi non sono gli stessi per tutti gli individui, perchè altrimenti tutti sarebbero simili: donde segue che ciascun oggetto possiede una certa forma che gli è propria, e pella quale differisce dagli

(1) *Quaest. in Metaph.*, *ibid.* « Mathematica abstrahunt a motu et tempore, ergo ibi non essent multa individua distincta simul in eadem specie, cum non habeant materiam distinctam simul ».

(2) *Sentent.*, II, dist. 3, q. VI, pag. 417 « Praeter naturam in hoc et in illo sunt aliqua primo diversa quibus hoc et illud differunt illud in illo et hoc in isto. Ista non possunt esse negationes, nec aliqua accidentia; ergo erunt aliquae entitates positivae per se determinantes naturam ». Cf. *Quaest. Metaph.*, VII, q. XIII, Opp., T. IV, pag. 702 e seg.

altri oggetti (1). Ma quale è questa forma? Scoto la nomina in mille luoghi, ma non la definisce mai, e neppure l'hanno definita i suoi discepoli. Forse non sarebbe ciò avvenuto perchè sfugge ad ogni definizione? In questo caso la filosofia cercherebbe invano di spiegare le condizioni dell'esistenza individuale, e la conseguenza pratica dell'analisi ostinata che abbiamo fatto, sarebbe di abbandonare quanto prima questa via senza uscita. Scoto ha il merito eminente di aver posto la questione più nettamente che qualunque altro maestro della scolastica, di averla approfondita, e mostratone abilmente tutti gli aspetti; ma non ha risoluto la difficoltà, e non ha fatto che farla indietreggiare, perchè dopo avere detto che il principio dell' individuazione era una forma reale e positiva, non ha poi definito questa forma, e si è contentato di nascondere la propria ignoranza sotto le vaghe parole di sostanza e di entità, troppo fedelmente imitate dai suoi successori. Noi tenteremo di stabilire nell'ultima parte di quest'opera che l'individualità è la forma necessaria dell'esistenza. Tutto ciò che esiste è, e non può essere determinato e particolare, benchè comprenda elementi simili a quelli che si trovano negli altri individui. Può darsi che il fatto sembri maraviglioso, ma pure è certo. Se si vuole andare più oltre, se si vuol dare un'altra definizione dell'esistenza individuale, diversa da

(1) *Sentent.*, II, dist. 3, q VI p. 407: « Sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem: ergo unitas simpliciter, qualis est unitas individua.... consequitur per se aliquam entitatem. — Item, omnis differentia differentium reducitur ad aliqua primo diversa: alioquin non esset status in differentibus; sed individua proprie differunt ... ergo eorum differentia reducitur ad aliqua primo diversa; illa primo diversa non sunt natura in illo et natura in isto.. Igitur praeter naturam in hoc et in illo sunt aliqua primo diversa quibus hoc et illud differunt, illud in illo et hoc in isto ». Cf *Quaest. in Metaph.*, VII, pag 705 « In omnibus differentibus oportet invenire aliqua quibus differunt.... et illa sunt ultimae rationes unitatis qua sic sunt indivisibilia, sicut differentia specifica in specie est causa indivisibilitatis in species ».

questa stessa esistenza, non si trova quello che si cerca, perchè si cerca il niente.

Per esplorare tutto il campo delle controversie che si sollevarono nel secolo XIV fra i discepoli di S. Tommaso e la scuola francescana, ci restano ad esaminare le opinioni più notevoli di Duns Scoto in psicologia ed in morale.

Noi abbiamo veduto Guglielmo di Lamarra negare l'unità dell'anima considerata come la forma sostanziale dell'uomo, e sostener contro S. Tommaso che la natura umana comprende più principii o essenze, per così dire, sovrapposte le une alle altre. Duns Scoto rimesse in scena in suo proprio nome questa pericolosa ipotesi, e ne affrontò le difficoltà colla sua abituale disinvoltura. Nel momento della morte, allorchè l'anima ha abbandonato il corpo, non conservò esso la forma che avova durante la vita? Dunque questa forma che sussiste in un corpo che l'anima ha abbandonato, è distinta dall'anima; dunque l'anima non è la forme che possiede la natura umana (1). Ogni essere, aveva detto S. Tommaso, è necessariamente uno. Sì senza dubbio, risponde Scoto, ma altra cosa è l'unità, altra la semplicità. L'essere non cessa di essere uno, anche cessando di essere semplice. Vi ha di più, l'unità della vita giunge precisamente al suo grado più elevato nelle specie animali, la cui organizzazione è più completa. Non è dunque un distruggere l'unità della natura umana l'ammettervi una sorta di composizione resultante dal numero delle forme sostanziali che in sè racchiude (2). Duns Scoto ha forse riconosciuto tre prin-

(1) *Sentent.*, IV, dist. II. q. III Opp T VIII, pag 653 · « Forma animae non manente, corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa qua est animatum ».

(2) *Ibid.*, pag. 648 : « Quanto animatum est perfectius, tanto requirit plura organa, et probabile est, quod distincta specie per formas substantiales, et tamen ipsum est verius unum, verius, inquam, id est perfectius, sed non verius unum, id est indivisibilius. In compositis enim frequentius invenitur cum majori compositione verior unitas et entitas quam in partibus cum minori compositione... ».

cipii distinti della vita; un'anima vegetativa, un'anima sensitiva, ed un'anima ragionevole? Il *Commento sul Maestro delle sentenze* non contiene una parola che autorizzi a crederlo. Sarebbe anche facile citare più di un passo, in cui la tesi opposta è stata assai vivamente sostenuta dai suoi partigiani più devoti. Ma bisogna confessare che la dialettica di Duns Scoto spesso si muove sì stranamente, che lascia incerto lo spirito il più attento a seguirla. Dopo aver recato in favore dell'unità dell'anima le migliori ragioni congiunte a sottigliezze e cavilli, tutto ad un tratto muta opinione, e stabilisca una tesi tutta opposta, in appoggio della quale sa portare nuovi argomenti. Quale altro metodo poteva esser più acconcio ad alimentare tra Domenicani e Francescani le interminabili discussioni di cui l'unità della forma sostanziale dell'uomo, come in allora si diceva, era l'oggetto?

Se Duns Scoto ammette nell'uomo più forme sostanziali, a più forte ragione ammette nell'anima ragionevole più potenza che differiscono tutte le une dalle altre e dalla sostanza stessa dell'anima. Questo punto è uno di quelli che con più precisione ha sviluppato nel *Commento sul Maestro delle sentenze*. Egli combatte successivamente S. Tommaso, Enrico di Gand, Egidio di Roma, o col rigettare il fondo della loro dottrina, o coll'impugnare solamente la solidità dei loro argomenti. La sua conclusione è che le potenze dell'anima differiscono e dall'anima e fra loro, non realmente ma formalmente. Strettamente unite al lor soggetto da formare un essere unico, questa unione non distrugge i loro caratteri propri e le loro funzioni (1). Tale appunto è l'opinione che Duns Scoto aveva sostenuto a riguardo agli attributi divini. Quando la confrontiamo

(1) *Sentent.* II, dist. 16, q. 1, Opp., T. VI, pag. 772. « Quae sunt unum realiter, manent tamen distincta formaliter, sive quae sunt idem identitate reali, distincta tamen formaliter .. Isto modo ens continet multas passiones, quae non sunt res aliae ab ipso ente, distinguuntur tamen ab invicem formaliter, et quidditative, et etiam ab ente ».

coll'opinione di S. Tommaso sì favorevole all'unità dell'anima, di cui nonostante distingue le facoltà, diviene difficilissimo il discernere il punto di discrepanza fra i due sistemi.

Col Dottore angelico, o piuttosto con Aristotele, loro comune maestro, Scoto riconosce nell'anima ragionevole due facoltà principali, l'intelletto e la volontà.

Il tratto più originale della teorie dell'intelletto è la parte che ha concesso all'anima nella formazione delle conoscenze. Scoto distingue tre ordini di conoscenze: 1.° le semplici nozioni; 2.° i giudizi o combinazioni delle nozioni; 3.° le concezioni razionali. Questa classificazione riproduce fedelmente quella che serve di base a tutta la logica d'Aristotele. La condizione dell'acquisto delle nozioni semplici è l'esercizio dei sensi. Così allorchè un senso viene a mancare, come nel sordo e nel cieco, la nostra anima non può supplire le percezioni che ne dipendono. Scoto fa tuttavia notare che questa subordinazione dell'intelletto ai sensi non gli è essenziale, come pensava Aristotele; ma che deriva dal peccato d'origine, ed è l'effetto della disobbedienza, colla quale l'uomo volendo sottrarsi alla potenza di Dio, è caduto sotto il dominio della materia (1). Ma la sensazione è il principio, non il termine della conoscenza. Il senso può chiamare utilmente la nostra attenzione su' termini dei nostri giudizi, mostrandoceli uniti o separati in casi particolari, e per tal modo contribuire a farci meglio apprendere i loro rapporti; ma questi rapporti non sfuggono all'intelletto anche in mancanza di ogni dato sensibile. Sia questa proposizione: « Di ogni cosa l'affermazione o la negazione è vera »; il mio spirito la comprende, benchè i miei sensi non le

(1) *Quaest. de Anima*, q. XVIII, Opp., T. II, pag. 554. « Necessites recurrendi ad phantasmata est nobis inflicta propter peccatum.... Ex quo anima deordinavit, dimittendo divinum dominium, et se ab ejus subtrahendo subjectione, rationabile fuit in poenam hanc incidere.... Aristoteles quia nihil scivit de peccato isto et invenit naturam taliter dispositam, procedens ex sensu tantum, credidit hoc nobis esse naturale ».

vedano applicata e realizzata in un fatto particolare e materiale. Vi ha di più anche quando il rapporto dei due termini sembra cader sotto il senso, la nostra adesione alla verità conosciuta è opera più dell'intelletto che della sensibilità (1). Scoto ne dà una profonda ragione, ed è che l'esperienza, comunque ripetuta, non prova necessariamente che le cose succedono sempre e da pertutto nella stessa maniera, *experimentalis cognitio, quantumcumque frequens, non infert necessario ita esse in omnibus* (2), e non potrebbe offrire che una semplice probabilità. Parole memorabili che ci rammentano quella frase di Kant: « L'esperienza non dà mai i suoi giudizî come essenzialmente e strettamente universali, ma soltante di una generalità supposta e comparativa (3) ». Leggo in Scoto un altro notevole passo che può servire di conclusione a questa teoria « Nè la lettera scritta, dice Roberto de Lincoln, nè la parola esteriore non insegnano: esse non fanno che stimolare e muovere il discepolo; ma nell'anima è un dottore che la illumina e le mostra la verità. È dunque evidente che l'anima non impara per l'abilità dei suoi maestri, ma per una luce interna che emana dalla causa prima (4) ». Non

(1) *Quaest in Metaph*, I, q. IV; Opp., T. IV, p. 531: « Licet nunquam per aliquem sensum videatur haec affirmatio vel negatio, nec eorum separatio in re, si tamen ex sensibilibus apprehenditur affirmatio vel negatio, et intellectus componat hanc propositionem, *de omni est affirmatio vel negatio vera*, assentitur isti. Et etiam ubi sensus percipit conjunctionem singularium in re, adhuc certius adhaeretur principio complexo per naturale lumen intellectus quam propter aliquam apprehensionem sensus ».

(2) *Ibid.*, *ibid.*

(3) *Critique de la raison pure*, trad du Tissot, 2ᵉ edit., T. I, pag 360. Vedi ancore le prefazione del *Nuovo saggio sull'intelletto umano* di Leibnitz: « I sensi non danno mai che esempi, vale a dire, verità particolari o individuali ec. ».

(4) *Super I, Poster.*, q. II, Opp, T. I, p. 346: « Dicit (Linconiensis) quod neque littera scripta docet, nec ille qui exterius sonat, sed ista duo tantum excitant et movent discipulum. Sed interius unus est doctor qui mentem illuminat et veritatem ostendit. Sic igitur patet

abbiamo riscontrato in S. Tommaso tanto chiaramente espressa la differenza tra il senso e l'intelletto. Vi ha in Duns Scoto come un eco affievolito del platonicismo. San Tommaso si tiene più alla lettera d'Aristotele, e come lo Stagirita, nella sua teoria dell'origine delle idee trascende appena la sfera dell'empirismo.

Quale è dunque il modo di operare dello intelletto? Forse apprende per mezzo della verità? O l'apprende per mezzo di specie intelligibili? Scoto si pronuncia in favore dell'esistenza delle specie; e la ragione che ne dà, è l'indeterminazione naturale dell'intelletto, che per agire e comprendere, ha bisogno di essere fissato da una forma impressa in lui. L'opinione di Scoto era accettata dalla maggior parte dei suoi contemporanei, compresovi S. Tommaso; ma mentre che il Dottore francescano segue la via comune, sa ancora stampare le sue proprie traccie con ingegnosi emendamenti. Le specie intelligibili sono la condizione della conoscenze senza dubbio; ma donde vengono le specie? Traggono esse la loro origine dagli oggetti esterni? Sono forse una trasformazione delle immagini sensibili? No, risponde Scoto; e discutendo a fondo la questione, sostiene che malgrado il concorso dell'esperienza nella formazione della conoscenza, l'intelletto ha in sè tutta la virtù necessaria per produrre una specie intelligibile, indipendentemente dall'immaginazione e delle forme materiali (1). Scoto rampogna vivamente S. Tommaso sull'intelligibilità delle cose particolari, negata, come abbiamo veduto, del Dottor angelico. L'essere ha per attributo essenziale di poter essere appreso dall'intelletto; perchè questa proprietà non deve appartenere anche agli oggetti particolari? Se il particolare, aggiunge cavillosamente Duns Scoto, non fosse in sè suscettibile di esser conosciuto, nessun intelletto lo cono-

quod non addiscitur propter aminentiam doctorum, sed propter lumen interius intelligit anima, quod causatur a primo ».

(1) *Quaest. de Anima*, q. XVII, Opp., T. II, p. 548: « Habet (intellectus agens) in virtute sua totali speciem intelligibilem ».

scerebbe: sfuggirebbe adunque, in quanto è particolare, anche all'intelletto divino (1).

Non trascuriamo di fare osservare, come ultimo tratto della teoria di Scoto sull'intelletto, il motivo per cui colloca in questa facoltà, come già aveva fatto S. Tommaso, l'ultima ragione della certezza. Egli non è solo, perchè il senso è naturalmente esposto ad ingannarsi, mentre che l'intelletto non potrebbe errare nè a riguardo dei principii, nè a riguardo delle conclusioni immediate che ne deduce; ma perchè la certezza oltre ad esigere l'apprensiona della verità, esige ancora la coguizione di averla appresa, e di poter dire a sè stesso che le nozioni formate ed i giudizi fatti son veri. Se cito una di quelle proposizioni, che si denominano primi principii, il giudizio che ne do è necessariamente vero; ma se lo do a caso e sotto forma di semplice opinione, io non ne ho la certezza. Ora non appartiene che all'intelletto il raccogliersi in sè stesso ed avere per così dire la coscienza della verità conosciuta (2).

Sulla portata naturale delle nostre facoltà attive, cioè della volontà e del libero arbitrio, vedremo passare fra Scoto e S. Tommaso le più gravi differenze che agitarono tanto più la scuola, in quanto che toccavano i punti i più malagevoli della dottrina della grazie.

Scoto stabilisce risolutamente e con mezzi ingegnosi che le determinazioni della volontà non dipendono nè dagli oggetti sensibili, nè dalle nostre percezioni, nè dalla sensazione, nè dal pensiero. Infatti chè è la volontà se non la facoltà di volere o non volere? Essa possiede adunque

(1) *De Anima*, q. XXII, p. 574. *Quaest. in Metaph.*, VII, q. XV, Opp., T. IV, p. 713: « Intelligibilitas absolute sequitur entitatem ».

(2) *Quaest. in Metaph.*, I, q. IV, p. 533: « Certitudo nunquam est in apprehendendo verum, nisi talis sciat veritatem apprehensam, vel sciat illud esse verum quod apprehendit: nam si opinando apprehendam primum principium, licet illud quod verum est necessario apprehendam, tamen non sum certus: solus autem intellectus reflectitur judicando se apprehendere verum ».

una doppia potenza, che si estende a due effetti opposti e contrari. Ma un medesimo agente naturale non potendo produrre ad una volta due effetti opposti, se un oggetto esterno cagiona il volere non può cagionare il non volere. Dunque l'oggetto esterno non spiega l'operazione volontaria. Scoto soggiunge che se la volizione non procedesse dalla volontà, ma dall'oggetto esterno, non sarebbe un effetto di questa facoltà; nessuna delle nostre determinazioni dipenderebbe da noi, e nessuna sarebbe nè meritoria nè demeritoria. Si potrebbe forse dire che la volizione sia in potere dell'anima nel senso che la volontà può dirigere l'intelletto ed applicarlo ad una cosa o ad un'altra. Ma questa direzione dell'intelletto dalla volontà, che è se non una vera volizione? Ora chi la produce? Forse l'oggetto esterno? Allora, riprende Scoto, domanderò, perchè la volontà ha rivolto l'intelletto verso quell'oggetto; e ci perderemo in un progresso all'infinito. O forse l'ha prodotta la volontà? Ma in tal caso adunque la volontà ha il potere di determinare sè stessa, e le sue volizioni vengono dal suo interno e non dal di fuori (1).

Citeremo un altro passo notevolissimo per la forza del ragionamento, in cui Scoto dimostra alla sua maniera l'autonomia della volontà.

« Vi sono degli avvenimenti contingenti, cioè che non accadono necessariamente; poichè se tutte le cose accadessero necessariamente, le leggi e le deliberazioni sarebbero inutili. Ora quale può essere la causa degli avvenimenti contingenti? Questa causa non è determinata nei suoi effetti, perchè quando un effetto procede da una causa determinata a produrlo, non può essere chiamato contingente. Questa causa è dunque naturalmente indeterminata a questo o quell'altro effetto. Ora quando si determina, la sua determinazione o procede dall'intimo di sè stessa, o procede da un'altra causa. Se si determina per sè stessa in maniera contingente, la proposizione di

(1) *Sentent.*, II, dist. 25, q. 1, T. VI, p. 873 e seg.

stabilirsi è dimostrata. Ma se si determina per una causa estrinseca, la determinazione ha luogo necessariamente, o no. Se necessariamente, l'effetto è necessario; se senza necessità, la causa della determinazione non può essere che la volontà stessa, perchè tutti gli agenti della natura sono determinati a produrre certi effetti, e mancando di questa determinazione non possono nè determinar sè stessi, nè determinare altri (1) ».

Havvi una prova del libero arbitrio superiore ad ogni ragionamento, ed è la testimonianza interna, cioè quella voce della coscienza che ripete ad ogni uomo esser lui il padrone delle sue risoluzioni e della sua condotta; ma quando si rinunzia all'osservazione o non si sa praticarla; quando si trasporta la questione, come si faceva nel medio evo, sul campo della logica, è difficile di spiegare nella dimostrazione del libero arbitrio un'arte più consumata di quella del dottore Francescano.

Ma Scoto non si contenta di affrancare la volontà della dipendenza degli oggetti materiali; per quanto può la sottrae all'azione della potenza divina; e quando considera la questione sotto questo aspetto, si pronuncia per l'opinione che riguarda l'anima umana come la causa immediata delle sue volizioni, e non riserva a Dio che un'influenza indiretta e mediata.

Se necessariamente Dio concorresse in una maniera immediata alle determinazioni della volontà, che ne risulterebbe? domanda Scoto. 1.° La volontà non avrebbe le determinazioni in suo potere, e non sarebbe libera; 2.° tutto sarebbe necessario, e non vi sarebbe cosa alcuna di contingente; perchè se Dio concorresse alle nostre determinazioni, bisognerebbe che il suo concorso fosse potentissimo, e così forzerebbe la volontà. Supporre che Dio agisca su noi e che la sua azione possa essere impedita dall'uomo; qual contradizione! 3.° la volontà non potrebbe peccare; 4.° Dio sarebbe la causa totale del

(1) *Sentent.*, II, p. 888.

volere. Infatti che si richiede per l'esistenza di una cosa, di un angelo, del mondo? Che Dio lo voglia: *Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt*. Pel solo suo volere produrrà dunque i nostri atti. Scoto fa valere un'ultima ragione, che è troppo sottile per essere solida. Se una causa creata potesse essere il principio intiero ed immediato del suo effetto, questa causa sarebbe certamente la volontà, che di tutte le cause create è la più nobile. Ora un potere di questo genere non ha niente che ripugni alla condizione della creatura; dunque può essere la volontà; dunque la volontà è l'arbitra della sua determinazioni (1).

Scoto non ignorava e non ha cercato mai di dissimulare che l'opinione che ponesse nell'uomo il principio unico degli atti umani, difficilmente potrebbe conciliarsi col dogma della prescienza e della potenza divina, e costantemente ammette con parole non equivoche il concorso di Dio negli atti umani. Oggi la sua professione, sinceramente cattolica, sodisfarebbe i teologi più scrupolosi; ma se ci riportassimo al XIV secolo, a quel tempo di fede sincera e attiva, e spesso gelosa e diffidente, in cui lo spirito di contesa eguagliava presso a poco la vivacità del sentimento religioso, e che ci rappresentassimo l'effetto prodotto da una dottrina che consacrava l'autonomia della volontà, il giorno dopo che S. Tommaso aveva insegnato la promozion fisica, il maestro Francescano ed il Dottor angelico comparirebbero completamente opposti sopra i punti che più interessavano e commovevano le menti. San Tommaso non concede al libero arbitrio dell'uomo che l'efficacia rigorosamente necessaria perchè non potesse dirsi affatto distrutto; Scoto al contrario gli assegnava la parte maggior che poteva, senza negare il concorso del Creatore nelle determinazioni della creatura. L'uno inclinava visibilmente al pelagianismo; l'altro, senza volerlo, poneva i suoi discepoli sopra un declivio pericoloso, che

(1) *Sentent.*, II, dist. 37, q. II, p. 990 e seg.

in un giorno di affascinamento poteva condurli alla negazione del libero arbitrio. Così fra i due sistemi sostenuti da due ordini egualmente potenti ed onorati nella Chiesa, la lotta fu ostinata. Noi assistiamo all'incominciamento della lotta, e senza bisogno di scendere fino alle brighe del giansenismo, la vedremo bentosto svilupparsi con quel carattere di sottighezza inesausta propria della scolastica.

Quando si conosce la dottrina di Scoto sulla volontà, e la sua confidenza alquanto presuntuosa nelle forze dell'uomo, sembra che non abbia potuto ingannarsi su i veri caratteri della legge morale. Infatti è proprio dei filosofi che ritengono l'esistenza del libero arbitrio, di riconoscere una regola obbligatoria, assoluta ed invariabile, alla quale sono sommesse tutte le determinazioni della creatura intelligente. Nonostante per una singolar contradizione, Scoto sì favorevole alla libertà umana, altera profondamente le nozioni di diritto e di dovere, facendole dipendere dal decreto arbitrario della divinità.

Quale è il fondamento della legge? È la volontà divina e non la volontà divina illuminata dalla ragione, ed al bene che essa gli presenta obbligata, ma la volontà abbandonata a sè stessa, che non conosce altra regola che la sua propria decisione. « Vi sono, dice Scoto, due sorte di potenze, la potenza ordinata, e la potenza assoluta; la prima che agisce a norma della legge; la seconda che può oltrepassare la legge. Nell'uomo la potenza assoluta è più estesa che la potenza ordinata, si estende ad azioni che l'ordine non permette; ma se le fa, deve riguardarsi come sregolata ed ingiusta. Perchè? Perchè ha al di sopra di sè una regola che è tenuta ad osservare. Ma supponete una potenza che domini la legge stessa; siccome la legge è ciò che essa vuole e ciò che essa fa, questa potenza agirà sempre secondo la legge, e checchè essa faccia, mai potrà dirsi disordinata. Ora tale è la potenza di Dio. Essa è superiore a ogni legge, e le leggi dipen-

dono dalla volontà divina, non dal divino intelletto. Allorchè l'intelletto di Dio presenta alla sua volontà una regola, questa regola è diritta, giusta e buona, se alla sua volontà piace che sia. Convienglì mutar la legge che ha stabilito? Col solo suo decreto Egli comunica alla nuova legge tutta la rettitudine della prima. La giustizia e la legge è ciò che piace a Dio » (1). San Tommaso aveva combattuto con tutta l'energia della più profonda convinzione i sistemi che fanno dipendere dall'arbitraria volontà di Dio la creazione e l'ordine del mondo. Questa opinione, giustamente combattuta dall'angelico Dottore, da Duns Scoto arditamente è rinnovata, e trasportata nella morale, sul terreno stesso ove maggiormente ripugna alla ragione.

Ma segniamo le conseguenze del sistema. Poichè il fondo della nuova legge è il decreto divino, e questo libero decreto avrebbe potuto essere affatto diverso, le legge non ha mente di fisso nè d'immutabile; i precetti i più evidenti possono essere abrogati, o almeno momentaneamente sospesi, l'uomo può essere dispensato a seguirli. Duns Scoto non fa eccezione che pei due primi comandamenti del *Decalogo* che riguardano il culto dovuto a Dio. Concede che l'obbligazione di amare e di onorare Dio non può essere cancellata dalla coscienza umana, e che è l'espressione di una verità eterna ed assoluta, necessariamente ammessa dalla

(1) *Sentent.*, I, dist. 44, q. I, p 1368 « Quando in potestate agentis est lex et rectitudo ejus, ita quod non est recta, nisi quia est ab illo statuta, tunc potest recte agere agendo aliter quam lex ista dictat, quia potest statuere aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate.... Leges aliquae generales rectae de operibus praedicabilibus dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino, ut praecedit actum voluntatis divinae.... Sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem.... si placet voluntati suae quae libera est, recta est lex, et ita de aliis legibus... Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recte esset; quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur ».

ragione subito che gli viene enunciata. Ma per gli altri precetti della legge che concernono il prossimo, non attribuisce loro che un valor relativo. Il bene che questi precetti hanno in mira non è necessariamente il bene, e non ha un rapporto essenziale col nostro ultimo fine. Anche il male che proibiscono, non ci allontana essenzialmente da questo fine, se non fossero proibite, le azioni cattive potrebbero conciliarsi col possesso del nostro fine eterno (1).

Scoto non si limita a queste vedute generali. Esamina successivamente i precetti morali, il cui carattere comparisce evidentemente obbligatorio, e ne annulla l'autorità. Si tratta, per esempio, dell'omicidio? Risponde, senza esitare che Dio potrebbe cambiare il principio, che proibisce di uccidere il suo simile, come ha abolito col Vangelo tutta la parte cerimoniale dell'antico Testamento. Dio stesso non ha ordinato ad Abramo l'immolazione del suo figlio? Lo stesso si dica del furto e dell'adulterio (2). E con qual mira? Sempre affine di rispettare la libertà di Dio, che, secondo Scoto, sarebbe distrutta se fosse subordinata alla verità morale conosciuta dall'intelletto. Noi non abbiamo trovato in San Tommaso simili scrupoli. Una eccessiva preoccupazione

(1) *Sentent*, III, dist. 37, q. I, p. 898: « Non enim in his quae praecipiuntur ibi est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum, nec in his quae prohibentur est malitia necessario avertens a fine ultimo, quia si bonum istud non esset praeceptum, posset finis ultimus amari et attingi, et si illud malum non esset prohibitum, staret cum eo acquietio finis... »

(2) *Ibid.*, p. 879: « Quaero an stantibus omnibus circumstantiis eisdem in isto actu qui est occidere hominem, variata sola circumstantia prohibiti et non prohibiti, posset Deus facere quod ille actus qui cum talibus circumstantiis aliis est aliquando prohibitus, alias esset non prohibitus, sed licitus. Si sic, igitur simpliciter potest dispensare, sicut simpliciter mutavit legem veterem, quantum ad caeremonialia, quando dedit novam. Si autem Deus non potest facere de isto actu quod non sit prohibitus, igitur non potest facere quod occidere non sit prohibitum, cujus oppositum manifeste patet ad Abraham ».

della libertà divina non aveva oscurato nella sua mente le chiare nozioni della virtù e del dovere. Non proclama egli che Dio, contro la promessa dell'Apostolo, negberebbe sè stesso, se dispensasse l'uomo da qualche precetto contenuto nella legge, che è l'ordine dell'eterna giustizia? L'intiera sua dottrina è una protesta anticipata contro le pericolose teorie del suo sottile avversario.

Sopra tutte le questioni lasciate alla libera discussione degli uomini in metafisica, in psicologia ed in morale, Scoto aveva opposto all'insegnamento di S. Tommaso un sistema che ora apertamente combatteva la sue tesi, ora riprendeva il suo metodo ed i suoi ragionamanti, a che a vicenda sensato e paradossale, solido e superficiale, esatto e cavilloso, offriva una riunione di qualità e di difetti propri ad eccitare ardenti simpatie ed implacabili avversioni.

Sostenuta dai Francescani nell'interesse del loro istituto, la rinomanza di Duns Scoto percorse l'Europa; la sua dottrina penetrò in tutte le università, e nel secolo XVII, secondo la testimonianza di Wading (1), si insegnava ancora a Parigi, a Coimbra, a Salamanca, a Padova, a Roma e a Milano.

« Chi non approverebbe, scriveva in allora un professore delle scuole di Parigi, il di cui nome è perduto, ma di cui Wading ha raccolto e conservato il giudizio; chi non approverebbe le opera di Duns Scoto, di quel Dottore dei Dottori? Anzi dopo tutti i suffragi che ba ottenuto per sì lungo tempo, chi avrebbe la presunzione di sottometterle ad esame? La dottrina di questo grande uomo deve servire di pietra di paragone per valutare le opinioni dei suoi successori. Tutte le sue decisioni a tutte le sue parole debbono essere leggi per noi. Quando ba detto, basta così: Il maestro l'ba detto, αὐτὸς ἔφη » (2).

(1) Scoti Opp., T I, p 25.
(2) Vedi l'approvazione della dottrina di Scoto nel 1.° Tomo delle sue opere.

Malgrado questo entusiasmo dei suoi discepoli, e l'appoggio interessato dei Francescani, Duns Scoto non ha mai eguagliato l'autorità di S. Tommaso, e la Chiesa non l'ha canonizzato. Infatti qualunque servigio che abbia reso sotto certi rapporti all'insegnamento teologico, la sua sottigliezza ha sparso nelle menti più dubbi che vera luce. Mettendo in questione tutte le verità e dividendole all'infinito, sviluppò quello spirito di controversia che già era radicato nella scuola, ed il cui frutto non poteva essere che lo scetticismo. Per ritardare questa inevitabile conseguenza della nuova sofistica, non vi voleva che l'irresistibile ascendente dall'ortodossia cristiana conservato ancora sopra le menti. Ma la Chiesa presentì il pericolo, e non potè risolversi a tributare all'atleta imprudente, che si era lasciato trascinare dall'ardore della disputa, gli onori ed il culto, del quale aveva coronato colui, il cui genio sobrio ed irreprensibile, sostenuto da un'angelica pietà, aveva inalzato a gloria e a difesa della religione il più solido monumento.

Capitolo III.

Lotta fra i Tomisti e gli Scotisti.

I. Discepoli di S. Tommaso. Egidio di Lessina. Bernardo di Triba. Hervè di Nedellec. Goffredo di Fontaines. — II. S. Tommaso e la *Divina Commedia*. — III. I Francescani. Francesco di Mairone, Antonio Andrea, ec. — IV. Canonizzazione di S. Tommaso. La sentenza del 1276 è rivocata.

L'eroica carità di S. Francesco di Assisi aveva sparso uno splendore ammirabile sull'istituto che aveva fondato, e che doveva sussistere lungo tempo dopo di lui, come testimonianza vivente della sua pietà. Sull'esempio del loro fondatore i Francescani si slanciarono in tutte le direzioni

aperto all'attività del genio e della carità. La predicazione del Vangelo, la cura dei poveri e degli ammalati, la preghiera, l'insegnamento, la cultura della filosofia e delle arti, sublimi virtù ed intrepidi sforzi, ingrenditi ancora agli occhi delle nazioni pel fasto della povertà volontaria e dell'austerità; furono i primi titoli che raccomandarono il nuovo Ordine all'ammirazione ed al rispetto della cristianità. La opposizione di un istituto sì venerato non era senza pericolo, e la scuola domenicana dovè più di una volta crucciarsi di riscontrare simili avversari sulla medesima via. Nonostante più cause attenuavano la gravità dei colpi portati contro la dottrina di San Tommaso Primieramente i Francescani erano divisi. Una numerosa parte inclinava al misticismo seguendo i passi di San Bonaventura, eletto generale dell'Ordine nel 1256, e mostrava poca propensione per le aride controversie della scuola. Sembrava ancora che la dialettica troppo sottile di Duns Scoto avesse trovato censori fino nelle classi più elevate del suo istituto. Infatti, nel 1307, nel massimo splendore della sua gloria, ricevè l'ordine di lasciare Parigi, teatro dei suoi trionfi, e di andare a Colonia. Perchè mai quest'ordine repentino? Gli storici non ne fanno conoscere la causa. Sarebbe forse temerario il congetturare che la prudenza dei capi dell'Ordine avesse giudicato opportuno di temperare l'argnzia del Dottor sottile, traslatandolo sopra una scena meno elevata? Di più, malgrado i prosperi successi che la scuola francescana aveva riportate, la dottrina e la rinomanza di S. Tommaso erano solidamente stabilite, per non cedere al primo urto Supposto ancora che alcune parti della *Somma teologica* non reggessero alla discussione, non resterebbe forse il discepolo di Alberto Magno l'eterno onore di aver dato la formula filosofica più completa dell'insegnamento religioso? Perciò i Domenicani non perdettero di coraggio davanti agli attacchi, di cui il più illustre dei loro maestri era l'oggetto; ma accettando la sfida resero guerra per guerra.

Non abbiamo la pretensione di presentare un quadro completo di queste discussioni obliate, o che la lontananza dei tempi ha reso oscurissime; ma tenteremo almeno di riprodurre alcuni tratti rappresentanti le opinioni dei principali autori, di cui la storia ha conservato i nomi.

I.

Fra i discepoli i più antichi ed i più ferventi di S. Tommaso gli annalisti dell'Ordine dei frati Predicatori nominano Egidio di Lessina, così chiamato dal luogo della sua nascita, piccola città di Hainaut. La biblioteca imperiale possiede sotto il suo nome un trattato ancora inedito: *Dell'unità della forma* (*De unitate formae*), che l'autore terminò, se si ha da credere ad una nota posta in fine, nel mese di Luglio 1278 (1). Primieramente egli osserva con afflizione che i più autorevoli ed i più famosi dottori sono divisi sopra questo soggetto, e che alcuni per meglio difendere i loro sentimenti particolari non permettono di esser contradetti; accusano le opinioni dei loro avversari di oltraggiare la ragione e la fede, e le dichiarano non solamente improbabili ma eretiche e blasfeme. In vista di dispute appassionate Egidio di Lessina si determina dal canto suo a trattare la questione, prendendo, dice egli, per principal guida il proprio giudizio (2). Queste

(1) *Script. Ordin. Praedicat.*, T. I, p. 370 e seg.; *Hist. litt. de la France*, T. XIX, p. 347 e seg., HAURÉAU, *De la philosophie scholastique*, T. II, p. 246 e seg.

(2) Ms. Bibl. imp., Fondi della Sorbona, 835: « Quoniam in quaestione de unitate formae in uno ente, circa quam doctores tam in theologia quam in philosophia authentici et famosi diversimode sentiunt et diversa tenent ac tradunt, nonulli eorum sic suam positionem conantur astruere ut reliquam damnent et reprobent, ac eam asserant nec ratione nec veritate subnixam, et non solum inopinabile esse, sed etiam haereticum et contra fidem catholicam, ideo sequens opus attentevimus et praesumpsimus scribere de unitate formae, de quo principaliter describimus secundum intellectum nostrum ».

ultime parole farebbero credere che noi siamo per incontrarci in una dottrina originale; ma nulla di ciò. Egidio di Lessina si limita a seguire fedelmente S. Tommaso. Dopo avere riepilogato e combattuto gli argomenti in favore della pluralità delle forme, enuncia la tesi opposta. In ciascun essere è una sola forma sostanziale che dà l'essere al soggetto ed a tutte le sue parti. La forma sostanziale dell'uomo essendo l'anima, perciò è l'anima che fa interamente l'uomo; per esempio, essa fa che l'uomo abbia un corpo naturale, che questo corpo sia organizzato, che faccia parte di una specie, e che in questa specie sia il corpo proprio di un individuo e non quello di un altro (1). Tutte queste conclusioni appartengono a S. Tommaso; ed Egidio di Lessina le prova con argomenti presi dal santo Dottore. Così egli domanda, come si spiegheranno le attinenze dell'anima e del corpo, se il corpo è un essere completo ed ha la sua forma, cioè la propria esistenza indipendentemente dall'anima. Immaginare una sostenza intermedia, non è allontanare la difficoltà senza risolverla? Abbiamo già trovato questo punto della questione nella *Somma contro i gentili.*

Il puro spirito del tomismo è contenuto egualmente nelle opere di Bernardo Trilia, nato a Nîmes nel 1240, morto in Avignone nel 1292, dopo avere per lungo tempo insegnato nelle scuole domenicana a Montpellier ed a Parigi (2). Gli storici dell'Ordine di S. Domenico ci rappresentano Bernardo come uno spirito solido, giudizioso,

(1) *Ibid.* « Dicimus et concludimus quod corpus tale quod est subjectum animae, quod rationem qua est corpus hujus animalis habet a forma quae est anima, et rationem qua est physicum corpus hujus animalis similiter habet ab anima, et rationem qua dicitur esse corpus physicum organicum hujus animalis, habet ab eadem anima, quae dat esse subjecto cui advenit specificum: propter quod dicitur hoc animal esse homo, vel equus, vel asinus, vel in aliqua alia specie determinata ».

(2) *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 432, *Hist. litt. de la France*, T. XX, p. 129 e seg, HAURÉAU, *De la philosophie scholastique*, T. II, p. 252 e seg

circospetto « altamente imbevuto del dolce nèttare della dottrina di S. Tommaso (1) ». Egli aveva composto più scritti sulle principali materie delle controversie contemporanee. Il solo che a noi sia pervenuto contiene diciotto questioni sulla conoscenza dell'anima unita al corpo. (*Quaestiones XVIII de cognitione animæ conjunctæ corpori*) (2). Il nostro filosofo vi sostiene che l'anima nella sua presente condizione può conoscere Dio per la luce naturale, e che in generale per apprendere in questa terra la verità non ha bisogno di una luce speciale, divinamente sopraggiunta alle sue facoltà. Questa ultima tesi può essere considerata come una risposta ad Enrico di Gand che teneva per l'opinione contraria. Ma quale è l'origine della conoscenza? E essa innata o acquisita? E se è acquisita, proviene dalla sensazione, ovvero è l'opera di un principio superiore che la pone a ciascun momento, per così dire, nello spirito dell'uomo? Bernardo si pronuncia energicamente contro l'ipotesi delle specie innate. Infatti l'anima collocata nel più basso grado della scala delle intelligenza, come potrebbe possedere per sè stessa e portare dalla nascita le idee che costituiscono la conoscenza? La sua unione col corpo sarebbe in questo caso senza utilità, o piuttosto diventerebbe un ostacolo all'esercizio della mente, e si troverebbe in uno stato contro natura, il che è assurdo. Da un'altra parte, se l'anima riceve direttamente le sue idee da una causa soprannaturale, secondo l'opinione d'Avicenna, avrebbe essa bisogno per conoscere dell'impressione degli oggetti esterni, che pure è la condizione del pensiero? La conclusione che Bernardo con Aristotele e S. Tommaso stabilisce, è che il punto da cui si dipartono le nostre idee, anche le più elevate, è la sensazione, e che i dati sensibili sono in seguito modificati dall'operazione dell'intelletto.

(1) *Hist. litt.*, T. XX, p. 130.
(2) Bibl. imp., Anc. Fonds., Msa. 3609. *Quaestiones de cognitione animae conjunctae corpori disputatae et excellenter determinatae a fratre Bernardo de Trilia.*

Fra i difensori della dottrina di S. Tommaso che hanno appartenuto all'Ordine di S. Domenico, si cita ancora il cardinale Ugo Aicelin di Billom, che la sua rinomanza come teologo e come predicatore inalzò ai primi onori della Chiesa (1); Guglielmo di Hottun che morì nel 1298, arcivescovo di Dublino, dopo avere insegnato per qualche tempo nelle scuole di Parigi (2); Tommaso di Sutton, uno dei professori dell'Università d'Oxford (3); Bernardo d'Auvergne, che combattè Enrico di Gand sopra i punti in che differiva dal Dottore angelico (4); Giovanni di Parigi, soprannominato ora il *sordo*, ora il *dormiente*, al quale una tradizione sparsa fra i domenicani attribuisce la confutazione dell'opera di Guglielmo di Lamarra contro S. Tommaso (5). La maggior parte delle opere di questi primi campioni del tomismo è ora o distrutta o perduta fra la polvere delle biblioteche. Per quelle poi che hanno veduto la luce, sarebbe un lavoro egualmente sterile e fastidioso il tentarne qui l'analisi. Che potremmo noi presentare, se non il quadro delle stesse questioni sempre risolute nella stessa maniera, senza che la monotonia del fondo fosse resa meno pesante dagli ornamenti della forma? Tuttavia lasciando da banda ogni altro nome, la cui autorità nella scuola è stata di poco peso, dobbiamo fare un'eccezione in favore del quattordicesimo generale dell'Ordine di S. Domenico Hervé di Nédellec che Duns Scoto ebbe per avversario immediato.

Hervé di Nédellec aveva abbracciato dalla sua giovinezza la vita monastica nella casa che i Domenicani avevano a Morlaix. Chiamato a Parigi per insegnare la teologia, si acquistò una sì gran rinomanza che il capi-

(1) *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 450; *Hist. litt. de la France*. T. XXI, p. 71 e seg.
(2) *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 469.
(3) *Ibid.*, p. 464.
(4) *Ibid.*, p. 492.
(5) *Ibid.*, p. 600 e seg. Cf. Oudin, *De Script. Eccles.*, T. III, p. 636 e seg.; *Hist. litt.* T. XIX, p. 422

tolo di S. Domenico, riunito a Lione nel 1318, l'elesse generale dell'Ordine. Egli morì nel 1322 a Narbona (1).

Di Hervé possediamo i *Commenti sul Maestro delle sentenze*, le *Questioni quolibetali*, ed un gran numero di opuscoli *sull'eternità del mondo*; *sull'unità della forma sostanziale nell'uomo*; *sopra la materia del cielo*, *sulle relazioni*, *sulla beatitudine*, *sulle virtù* (2). Tutte queste opere, pubblicate nel corso del XV e del XVI secolo non sono state più ristampate, e sono cadute totalmente in oblio.

Hervé non nasconde il suo disegno, annuncia che vuole « sostenere le dottrine del venerabile frate Tommaso » (3). Infatti sulla maggior parte delle questioni non segue altra guida che l'angelico Dottore, ed alcune volte testualmente lo copia. Nonostante non è privo di una certa originalità, che soprattutto consiste in vedute ingegnose, e che basta per giustificare la grande riputazione di cui un tempo ha goduto.

Uno storico recente della scolastica sembra credere che, secondo Hervé, « tutto quello che sappiamo, tutto ciò che concepiamo dell'essenza divina ci viene dalla fede » (4). Se un simile giudizio fosse fondato, Hervé si sarebbe allontanato sopra un punto essenzialissimo dalla tradizione tomista. Ma diversi passi delle sue questioni quolibetali rispondono vittoriosamente all'accusa sollevata contro di lui. Dio, egli domanda, può essere conosciuto dall'intelletto creato? Ecco la sua risposta: « Dio su questo terra può essere conosciuto dall'uomo, tanto coll'investigazione naturale della ragione, quanto colla rivelazione della fede, e al di là di questa vita per una visione diretta. Per mezzo della ragione noi sappiamo in

(1) *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 533 e seg.

(2) Noi abbiamo avuto sotto gli occhi un' antica edizione appartenente alla biblioteca Mazarina, ma non vi abbiamo potuto ritrovare la data nè il luogo dove è stata stampata.

(3) *De beatitudine*, q. IV • a Unde reverendus doctor frater Thomas cujus opiniones nitimur sequi ».

(4) HAURÉAU, *De la philosophie scholastique*, T. II, p. 402.

generale che Dio è. Colla fede lo conosciamo con più precisione; ma oscuramente e come in uno specchio. Nella beatifica visione della patria celeste, il suo essere si offre alla nostra intelligenza tale quale è. Come l'esempio dei filosofi insegna, noi abbiamo i mezzi di sapere che le creature da noi vedute e conosciute sono l'opera di Dio, che il loro essere dipende da lui, e che esse ritornano a lui, come al loro principio. Così dai processi naturali dell'intelletto, possiamo conoscere che Dio è quegli che non può non essere. Giungiamo a sapere in generale per la medesima via ciò che è; per esempio, che è sostanza, che la sua sostanza è immateriale, cioè puro spirito, come insegnano i filosofi che hanno conosciuta la divinità colle sole ricerche della ragione » (1). Hervé in questo notevole passo non accorda forse nella maniera più formale all'umano intelletto il potere d'inalzarsi colle sole sue forze alla conoscenza di Dio, di contemplarlo non certamente faccia a faccia, ma nelle sue creature e di dimostrare la sua esistenza, ed alcune delle sue perfezioni? Non bisogna leggermente imputare agli scrittori del medio evo, nè soprattutto ai discepoli di S. Tommaso, lo scetticismo teologico, questo amaro frutto di scoraggiamento o di collera o di falso zelo.

(1) *Quodlib.*, VI, q. III, f. 130: « Utrum Deus possit ab intellectu nostro intelligi? Respondeo dicendum quod Deus a nobis potest intelligi et in via tam per naturalem investigationem rationis quam per revelationem fidei, et in patria per apertam visionem. Primo modo cognoscitur de Deo, quid est in generali: Secundo modo cognoscitur de eo quid est magis in speciali, sed obscure et quasi in speculo: Tertio modo in speciali et nude... Sicut patet ex processu philosophorum possumus scire creaturas quas videmus et evidenter cognoscimus, esse effectus Dei, et dependere a Deo in suo esse, et reduci in Deum, sicut in primam causam; et ideo per naturalem investigationem rationis possumus scire Deum esse et ipsum non posse non esse; possumus etiam per talem investigationem scire de Deo quid est in generali, quoniam possumus scire quod est substantia, etc., et quod est substantia immaterialis et intellectualis, sicut patet ex processu, philosophorum qui per solam investigationem rationis cognoverunt eum ».

Il punto più degno da osservarsi nei filosofici lavori di Hervé, è la teoria dell'individuazione. Abbiamo visto come dopo aver combattuto le contrarie opinioni, Duns Scoto aveva concluso col porre l'esistenza individuale in un principio distinto e positivo, divenuto celebre nella scuola sotto il nome di *eccenità*. Hervé dimostra il nulla di una simile ipotesi. Che è questa *eccenità*? Differisce dalla materia e dalla forma che determina? Se non ne differisce, il principio dell'individualità si rivolse in ultima analisi, malgrado le apparenze contrarie, nella forma e nella materia. Se ne differisce è sostanza o accidente? Se è accidente, ecco posto l'individuo fra le cose puramente accidentali, il che non può ammettersi. Se se è una sostanza, è sostanza semplice o composta? La discussione potrebbe continuarsi presso a poco indefinitamente; ma Hervé giudicando inutile proseguirla, conclude con queste risolute parole: « A me sembra che quella ipotesi sia senza alcun valore: *videtur mihi quod positio ista ultima sit nulla* » (4).

Altrove Hervé discute le obiezioni sollevate contro la teoria di S. Tommaso. Se il principio dell'individuazione, dicevano gli avversari, è la materia che cade sotto la legge della quantità, l'esistenza individuale verrà determinata da un accidente, che logicamente ed in fatto sarà ad essa posteriore. Hervé risponde che la sostanza presa in sè stessa ha senza dubbio preceduto le qualità; ma che in quanto è individuale, presuppone il principio,

(4) *Quodlib.*, III, q. IX: « Quaero utrum ista heccettas quam tu dicis, sit aliquid diversum a materia et forma signatis per ipsam, aut non. Si non, ergo ponis idem principium individuationis quod etiam materia; si sic, quaero aut est substantia, aut accidens, aut nihil. Si est substantia aut est substantia composita, aut materia, aut forma, et adhuc incidis in idem cum aliis, scilicet quod materia est principium individuationis, vel quod substantia composita est indivisa seipsa ».

qualunque si sia, che l'individua (1). Ora paragonando la quantità agli altri accidenti della sostanza, non è essa fra tutte le altre cose, che possiede al più alto grado la virtù di moltiplicarla dividendola, e per conseguenza la più propria a spiegare l'individualità ? (2)

Nonostante Hervé non si ferma alla pura lettera delle formule tomistiche, ma cerca interpretarle, e giunge ad una teoria intermedia, che può essere riguardata come un tentativo di conciliazione fra gli opposti sistemi. La quantità e la materia contribuiscono senza dubbio, secondo lui, all'individuazione, ma non vi contribuiscono esse sole. Che è, per esempio, la doppia proprietà dell'individuo, di formare cioè un tutto in sè indiviso e di ritenere un'esistenza identica, per cui si distingue da tutti gli altri individui? Questa proprietà, risponde Hervé, è inerente alla natura delle cose, e la filosofia non deve cercarne la ragione fuori delle condizioni generali della sussistenza. Non è forse questa precisamente l'opinione che sostenevano i nominalisti? In che consistono dall'altro canto le differenze specifiche che esistono fra gli individui di una specie e quelli di un'altra? Esse hanno il loro fondamento nella forma, e perciò l'anima, forma dell'uomo, è ciò che separa la specie umana da tutte le altre specie animate. Dunque tutto l'ufizio della materia unita alla quantità si riduce a distinguere gl'individui della stessa specie; nè questa spiegazione deve essere estesa al di là dei limiti del mondo materia-

(1) *Quodlib.*, VIII, q. XI. f. 152 « Licet substantia quae numeraliter est distincta ab alia ejusdem speciei sit prior quam quantitas, secundum illud quod est substantia, ipsam tamen esse sic distinctam ab aliis, non est prius quam quantitas »

(2) *Quodlib.*, III, q. IX « Videtur mihi quod differt de quantitate et aliis accidentibus in hoc quod alia accidentia non sunt causa pluralitatis suorum subjectorum, ita quod pluralitas in eis plurificet substantiam, licet non possit esse sine pluribus subjectis; sed quantitas est causa dispositiva pluralitatis existentis in subjectis quantitatis ».

le (1). Tali sono le ultime conclusioni di Hervé, le quali, se non sono di tal natura, da porre un termine alle dissussioni, manifestano almeno in questo zelante difensore del tomismo uno spirito delicato e giudizioso, piuttosto inclinato a temperare le massime della scuola domenicana che ad esagerarle.

Sugli altri punti della metafisica, della psicologia e della morale sarebbe facile raccogliere nelle opere di Hervé vedute ingegnose e qualche volta vere. Ma quelle che distrugge l'effetto delle sue migliori qualità agli occhi del lettore più intrepido, è l'indicibile aridità del suo metodo e del suo stile. L'arte della composizione già sì sformata in S. Tommaso, in lui si perde del tutto. Un'argomentazione pesante, complicate divisioni, abuso di termini tecnici, hanno ormai sbandito dai suoi scritti tutto ciò che s'indirizza al cuore ed all'immaginazione, e che potrebbe dar riposo allo spirito. Dentro queste aride pagine difficilmente si ravvisano i pensieri originali e fecondi che forse vi sono nascosti, e che l'occhio affaticato non ha la forza di discernere.

Al di fuori delle scuole dei frati Predicatori, la dottrina di S. Tommaso contava di giorno in giorno aderenti più numerosi. Questi non erano solamente alcuni nomi isolati senza carattere e senza influenza, ma erano grandi comunità, ordini religiosi potenti e venerati nella Chiesa, che si rannodavano intorno ad essa, e che si accingevano a difenderla.

(1) *Quodlib.*, VIII, q. XI: « Omissis diversis opinionibus quae sunt de hac materia, dico quod individuatio est per quantitatem partim, partim per alia. ...– Quantum ad primam indivisionem qua unumquodque totum est idem sibi ipsi toti, unaquaeque res est indivisa a seipsa, et sibi ipsi eadem per seipsam – Quantum autem ad hoc quod individuum sit distinctum specifice a quolibet alio differente ab eo specie, hoc habet a forma...... – Quantum autem ad hoc quod quodlibet individuum divisum sive distinctum sit ab alio ejusdem speciei, principium individuationis substantiarum materialium est quantitas ».

Egidio di Roma, sì fedele a S. Tommaso sopra tutte le questioni importanti, era generale dell' Ordine degli Agostiniani, e l'esempio del capo trasse dietro di sè l'istituto, che vedemmo tutto intiero schierato sotto la bandiera del tomismo.

L'esempio degli Agostiniani fu seguito dall'Ordine dei Cisterciensi. Sul finire del secolo XIII, uno dei suoi superiori, Humbert, abate di Prulli, nella diocesi di Sens, compose un *Commento sulla metafisica d'Aristotele*, di cui anzichè cercare di nascondere le sorgenti, ingenuamente confessa che la sua opera è una raccolta di estratti d'Alberto, d'Avicenna, d'Averroe e di Tommaso d'Aquino; ed eccellenti giudici hanno riconosciuto che questo ultimo aveva fornito il maggior numero de' materiali (1).

I religiosi del Monte Carmelo egualmente si pronunciarono per l'angelico Dottore. Rimane una *Somma teologica*, le *Questioni quolibetali*, ed alcune altre opere manoscritte di Gerardo di Bologna, eletto priore generale dell'Ordine nel 1297, morto in Avignone nel 1317. Sopra tutti i punti di controversia, sull' individuazione, sull'unità della forma sostanziale nell'uomo, sugli universali ec., Gerardo conclude in favore della soluzione tomista contro l'opinione di Scoto. Senza portare l'abito dei frati Predicatori, egli appartiene alla stessa scuola, ed insegna la medesima dottrina religiosa e filosofica (2).

Anche a Parigi stesso, centro della controversia, da dove le dottrine, le influenze e la rinomanza si diffondevano sul resto della cristianità, la scuola domenicana trovava utili ausiliari nella congregazione dei *Poveri Maestri studenti in teologia*, fondata da Roberto di Sorbona verso il 1250, e divenuto in pochi anni una istituzione rispettata e potente (3). Nella querele che si sollevarono fra l' Università e gli Ordini Mendicanti, i sorbonisti presero parte per l'Uni-

(1) *Hist litt. de la France*, T. XXI, p. 86.
(2) Hauréau, *De la philos scholastique*, T. II, p. 383 e seg.
(3) Sopra Roberto di Sorbona, vedi l'*Hist. litt. de la France*, T. XIX, p. 291 e seg.

versità, e da loro uscirono gl'intrepidi campioni fra i professori secolari, Guglielmo de Saint-Amour e Gerardo d'Abbeville; ma nelle questioni dottrinali subirono più o meno l'ascendente di S. Tommaso. Come non riconoscere un seguace dell'Angelo della scuola in quel Sigieri di Brabante, che Dante, nel Paradiso, fa chiamare da San Tommaso: « L'eterna luce di Sigieri che professando nella strada dei Foraggi, mette in sillogismo importune verità:

> « ..... La luce eterna di Sigieri
> Che, leggendo nel vico degli strami,
> Sillogizzò invidiosi veri? » (1).

Un altro professore della casa della Sorbona, le cui opere non hanno ancora veduto la luce, ma che ebbe ai suoi tempi un'immensa autorità, come cancelliere della Chiesa e dell'Università di Parigi, Goffredo des Fontaines, malgrado le profonde differenze di dottrina dalla scuola domenicana sulla teoria dell'individuazione, non nasconde la sua ammirazione sincera pel genio e per l'opera dell'Angelico Dottore. Nelle sue *Questioni quolibetali*, parlando della condanna data nel 1276 da Stefano Tempier contro alcuni articoli della *Somma teologica*, esprime il suo rammarico che il nuovo vescovo di Parigi non abbia giudicato a proposito di revocare la sentenza del suo predecessore. Bisogna notare che le proposizioni sì rigorosamente condannate non toccano nè la fede nè la morale, e che la censura di cui furono l'oggetto, autorizzerebbe il volgo a pensare che la dottrina di S. Tommaso fosse tutta intiera erronea e dannosa. Goffredo protesta che questa dottrina è tanto sublime, quanto feconda, e che gli studenti potrebbero trarne i più grandi vantaggi. Dà all'autore gli apiteti di dottore reverendissimo ed eccellentissimo, reve-

(1) *Parad.*, X, V. 136. Sopra Sigieri di Brabante, obliato dalla maggior parte degli storici, bisogna leggere la dotta nota di VITTORE LECLERC, nel tomo XXI deli *Hist. litt. de la France*, p. 96 e seg.

rendissimus et excellentissimus. Dopo i SS. Padri, che fanno autorità nella Chiesa, non conosce maestro più degno di essere ascoltato. « Si possono, continua egli, applicare a Tommaso d'Aquino quelle parole di Gesù agli Apostoli: Voi siete il sale della terra. La sua parola è l'aroma che corregge, che sviluppa, che conserva il sapore dell'altre dottrine, e che se andasse perduta, le lezioni di tutti gli altri maestri non offrirebbero agli studenti che un insipido alimento: *studentes in doctrinis aliorum saporem modicum invenirent* » (1). Questa confessione, sfuggita alla lealtà di un rivale, indica esattamente il grado, al quale l'autorità di S. Tommaso, come teologo e come filosofo, fosse già pervenuta nelle scuole di Parigi verso il 1286, epoca in cui Goffredo des Fontaines pubblicava le sue *Questioni quolibetali.*

II.

Mentre che il numero dei discepoli di S. Tommaso andava aumentandosi nel centro delle università, e che da un possente partito era salutato il principe dei teologi, la sua dottrina trovava per interprete in Italia un gran poeta, i cui canti dovevan renderlo immortale.

(1) *Quodlib.*, XII, q. V. « *Utrum episcopus Parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos?*.. Salva reverentia aliquorum doctorum, excepta doctrina sanctorum et eorum quorum dicta pro authoritatibus allegantur, praedicta doctrina (fratris Thomae) inter caeteras videtur utilior et laudabilior reputanda: ut vere doctori qui hanc doctrinam scripsit possit dici in singulari et illud quod Dominus dixit in plurali Apostolis, Matth., V. Vos estis sal terrae.... Quia per ea quae in hac doctrina continentur, quasi omnium doctorum aliorum doctrinae corriguntur, sapidae redduntur et condiuntur: et ideo si ista doctrina de medio auferretur, studentes in doctrinas aliorum saporem modicum invenirent » Passo citato da Echard, *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 296. Si consulti la nota che Lajard ha dedicato a Goffredo des Fontaines nel Tomo XXI dell'*Histoire littéraire de la France*. Cf. Hauréau, *De la phil. schol.*, T. I, p. 291 e seg.

Dante uscito dai lugubri recinti dell'inferno e del purgatorio, guidato da Beatrice si slancia nelle risplendenti sfere del paradiso. Già ha percorso tre giri luminosi, e penetra nella quarta sfera abitata dalle anime dei dottori che hanno vissuto nella meditazione del dogma divino. Tutto ad un tratto dalla ghirlanda di luce, di cui il corpo di Beatrice è attorniato, esce una voce, ed è la voce di Tommaso d'Aquino. Il discepolo di Alberto, l'Angelo della scuola sembra dominare questa scelta famiglia d'intelligenze che Dio eternamente appaga colla vista della sua verità. Egli sviluppa i misteriosi arcani della scienza increata, e si direbbe che continua in cielo l'insegnamento interrotto su questa terra; « egli è fra i santi quello che Aristotele è fra i filosofi, il maestro di color che sanno » (1).

Ma penetriamo nel cuore della *Divina Commedia*, e sotto le forme or sublimi or gentili della poesia, tentiamo di rintracciare i concetti più austeri del filosofo e del teologo, poichè secondo il primo verso dell'epigrafe scolpita sulla sua tomba, nessun secreto della teologia era sfuggito al gran Poeta, *theologus Dantes nullius dogmatis expers*. Quale è l'influenza filosofica e religiosa che si appalesa quasi, direi, in ogni parte del poema, se non quella di S. Tommaso? Non parlo della dottrina del poema su i rapporti della ragione e della fede, sul piano della creazione, sul fine futuro dell'uomo, nè sulle altre questioni fondamentali che il cristianesimo aveva risolute in una maniera suprema, e le cui soluzioni, consacrate dall'ortodossia, erano universalmente ammesse; ma principalmente delle materie controverse fra i Domenicani ed i Francescani, in che si scorge la profonda impressione esercitata su Dante dall'angelico Dottore.

(1) Ozanam, *Dante e la filosofia cattolica nel secolo XIII*. Nuova edizione, Parigi, 1845, in 8vo, p. 349. Sopra le analogie di Dante e di S. Tommaso, vedi anche una tesi di Bach. *Dello stato dell'anima dopo il giorno della morte fino a quello del final giudizio presa da Dante*, da *S. Tommaso*, Rouen, 1835, in 8vo.

Trattasi, per esempio, dell'unità della forma sostanziale nell'uomo, punto sì vivamente dibattuto nelle università cristiane? Il poeta, che più volte ritorna sopra questo soggetto, si esprime sempre nel senso tomista. Noi lasceremo parlare il cantore di Beatrice per meglio vedere come intendesse ed esponesse la filosofia. Egli spiega la formazione delle membra per la virtù attiva che il sangue prende dal cuore. « Tu non vedi ancora, continua, come dallo stato di animale questa virtù divenga uomo. Questo punto ha già fatto forviare un uomo più savio di te, il quale nella sua dottrina separa dall'anima l'intelletto possibile, perchè non vede nel corpo umano alcun organo proprio dell'intelletto. Apri il tuo spirito a questa verità, e sappi che allorquando nel feto i moti del cervello sono in stato di funzionare, il motore supremo si volge lieto verso un tal prodigio di natura, ed in esso soffia uno spirito nuovo pieno di virtù che assorbe nella sua sostanza tutto quello che trova di attivo; e se ne fa una sola anima, che vive, sente e riflette sopra sè stessa (1) ».

A questo linguaggio didascalico ed astruso si riconosce l'esperto dialettico che frequentò le scuole di Parigi, dove dicesi che un giorno sostenesse quattordici tesi contro tutti quelli che si presentavano, facendo stupire l'udienza per la somma destrezza e precisione nel discutere. Non è difficile di congetturare la causa sostenuta da Dante in questo scolastico combattimento.

Non troviamo solamente nella *Divina Commedia* le opinioni dell'angelico Dottore, ma le prove stesse di cui si è servito per sostenerle. Come il Poeta dimostra l'unità dell'anima e rigetta la sentenza contraria? Ricordando che, sotto l'impressione del piacere e del dolore, l'anima tutta occupata dal sentimento che prova, non si accorge più di quanto passa nelle altre sue facoltà: tanto è vero che queste facoltà non costitui-

(1) *Purgat.*, canto XXV.

sono individualità distinte, ma si confondono nell'intimo di una sostanza identica ed unica (1). Abbiamo trovato una prova esattamente simile nella *Somma teologica*. San Tommaso ho egualmente fornito a Dante il paragone, col quale spiega il rapporto delle potenze della vita, di cui la più elevata include i gradi inferiori, come il pentagono include il quadrato, e questo il triangolo (2). A misura che uno si avanza nell'esame dei particolari, l'analogia diviene più sorprendente. La teoria della conoscenza e delle passioni; la sensazione posta come origine del pensiero, e nonostante il pensiero distinto dalla sensazione; l'amore considerato come il fondo della sensibilità e come il principio di tutte le affezioni, il libero arbitrio affermato e dimostrato; il fine supremo dell'uomo collocato nella beatifica visione di Dio; l'intelletto elevato al di sopra dell'amore e la vita contemplativa al di sopra della vita attiva; tutte queste asserzioni, la cui metodica esposizione fa la gloria di S. Tommaso, non compongono forse il fondo filosofico delle opere di Dante?

Nonostante in politica il Poeta si allontana dal teologo. San Tommaso aveva inalzato il trono pontificio al di sopra di tutti i troni della terra, e proclamata la supremazia del rappresentante di Cristo e successore di San

(1) *Purgat.*, canto IV. Allorchè il piacere o il dolore attacca alcuna delle nostre facoltà sulla quale l'anima si ripiega tutta intiera, sembra non essere più attenta a quello che sentono le altre facoltà, e ciò distrugge l'errore di coloro che credono che un'anima si accenda in noi sopra un altra anima:

« Quando per dilettanze, ovver per doglie
Che alcuna virtù nostra comprenda,
L'anima bene ad essa si raccoglie,
Par ch'a nulla potenzia più intenda;
E questo è contro quello error, che crede
Ch'un'anima sovr'altra in noi s'accenda ».

(2) *Convito*, III, 8, IV, 7: « Le potenzie dell'anima stanno sopra sè come la figura del quadrangolo sta sopra lo triangolo, e lo pentagono sta sopra lo quadrangolo » Cf. OZANAM, l. 1, p. 442.

Pietro; ma questa glorificazione del papato non poteva essere accetta a quella mente appassionata, che la vendetta spinse a collocare nell'inferno tre papi suoi contemporanei. Dante protesta con energia contro la subordinazione delle corone alla tiara, e vuole almeno la mutua indipendenza dei due poteri. « Roma che istruisce l'universo, egli dice, aveva due soli illuminanti le due strade che menano al mondo ed a Dio. Uno ha estinto l'altro, la spada si è unita al pastorale, onde per necessità conviene che ambedue vadano male, perchè essendo nella stessa mano, l'uno non teme più l'altro ». E soggiunge con dispetto: « Dico oramai che la Chiesa di Roma, confondendo i due poteri, cade nel fango, e corrompe sè ed il suo sacerdozio » (1).

Ma queste temerarie escandescenze non trovavano eco nella scuola, occupata in altre discussioni non meno agitate, benchè più sterili. Così malgrado le dissidenze politiche che lo separavano da S. Tommaso, Dante deve essere annoverato fra i discepoli di questo gran Dottore, che hanno maggiormente contribuito alla gloria del suo nome ed alla influenza popolare della sua dottrina.

III.

I Francescani erano uomini competenti, e per divozione e per abilità e per genio, a disputare ai Domenicani la direzione delle anime e l'ascendente sulla società cattolica. Tutti dediti ai lavori intellettuali conciliabili colle opere di carità, essi possedevano poeti popolari, ed incomparabili artisti, ai quali sono dovuti i primi capi d'opera della pittura e dell'architettura cristiana in Italia. Ma le cure si rivolgevano principalmente alla università. Sopra questo campo dell'insegnamento pubblico, allora tanto agitato, sostenevano contro i loro rivali in influenza

(1) *Purgat.*, XVI, 36. Vedi anche la celebre opera: *De Monarchia.*

e rinomanza una lotta ostinata, i cui particolari non sarebbero senza interesse, se l'importanza delle questioni avesse meglio risposto all'ardore della discussione. Ma i due partiti avendo lo stesso simbolo di fede, ed essendo sottomessi alla stessa autorità, la discussione non poteva esser portata che sopra punti secondari; e quanto più si prolungava, tanto più degenerava in arguzie, che S. Tommaso non avrebbe approvate, e che avrebbero fatto indietreggiare lo stesso Duns Scoto.

Fra coloro che hanno preso parte a queste giostre nella scolastica, la storia ha conservato il nome del discepolo immediato di Duns Scoto, Francesco Mayronis, soprannominato dai suoi contemporanei il Dottore illuminato (*Doctor illuminatus*), benchè nulla nelle sue opere giustifichi un simile soprannome. Egli insegnava nell'università di Parigi, ove il primo introdusse nel 1315 il celebre atto chiamato *Gran-Sorbonica*, che consisteva nel sostenere tesi contro tutti coloro che concorrevano dalle sei della mattina fino alle sei di sera, senza altra interruzione che un breve riposo fatto sul posto a mezzo giorno. Dal solo titolo dell'opera di Mayronis si può giudicare dei progressi dell'astrazione presso gli scolastici. E questi sono alcuni trattati *sulle formalità*, *sul carattere univoco dell'essere*, *sul primo principio ec.* Mayronis aveva ancora scritto le *Questioni quolibetali*, i *Commenti sul Maestro delle sentenze*, sopra Aristotele, e forse sopra Sant'Agostino (1). Nessuno spinge più lungi l'abuso delle distinzioni e delle formule logiche, ed a giusto titolo è stato chiamato qual-

(1) Le opere di Mayronis hanno avuto poche edizioni, ve n'è una del principio del XVI secolo, che abbiamo sotto gli occhi, intitolata: *Praeclarissima ac multum subtilia egregiaque scripta illuminati doct., F. Francisci de Mayronis Ordinis minorum in quatuor libros Sententiarum ac Quodlibeta ejusdem. Cum tractatibus formalitatum, et de principio, insuper explanatione divinorum terminorum et tractatu de Univocatione entis.* Si legge alla fine del volume: « Venetus, impressa haeredum quondam domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum 24 april 1520 ».

che volta il maestro delle astrazioni (*magister abstractionum*) (1). Si dura fatica a comprendere da qual filo di ragionamenti cavillosi un filosofo possa essere condotto, non solamente a distinguere, ma a separare il pensiero e l'atto stesso del pensiero; e ciò che sembra ancora più strano, le relazioni ed i termini fra'quali si stabiliscono queste relazioni, l'eguaglianza, per esempio, e gli oggetti eguali, le somiglianze e gli oggetti simili; e nonostante questa fu un'opinione la più fortemente sostenuta dal Dottore illuminato. Si trova chiaramente insegnata nel suo *Commento sul Maestro delle sentenze*; e le difficoltà che solleva non lo spaventano, e secondo lui, non possono imbarazzare che spiriti grossolani ed ottusi (2). Anche nell'intimo della natura divina si compiace di moltiplicare le distinzioni, e abusando delle parole, contro l'avviso quasi unanime dei teologi, ne ammette un lungo catalogo, assegnando a ciascuna il suo valore, come distinzione essenziale fra il Creatore e la creatura, distinzione reale fra le persone della Trinità, distinzione formale fra gli attributi propri a ciascuna persona (3). Perchè gli si rimproverava d'inclinare al triteismo, rispondeva che il suo sentimento era sostenuto da illustri dottori e che era temerità qualificarlo di eretico (4).

Pel suo metodo e per tutte le abitudini del suo spirito, Francesco Mayronis era fatalmente condotto al rea-

(1) Ecco il giudizio che dà sopra Mayronis l'editore delle sue opere, membro come lui dell'Ordine di S. Francesco « Ille enim (Fr de Mayronis) arcana quaedam et abstracta diligentissimus in primis indagator invenit. Quo factum est ut abstractionum magister merito dici debuerit ».

(2) *Sentent*, I, dist 29, q III « Nec est inconveniens nisi habentibus grossum intellectum »

(3) *Sentent*, I, dist. 3, q, 1, f.° 23. r.° « Ex istis apparet evidenter quod aliqualiter distinctio ex natura rei est inter perfectiones divinas. » Vedi per gli schiarimenti, *ibid*, dist. 8, q. II. f.° 44. V.° *Ibid.*, q. III »: Dico quod divinae perfectiones ex natura rei et non per opus ab anima fabricatum distinguuntur ab invicem »

(4) *Sentent*, *ibid.*

lismo: ma se ne ammesse il principio, non lo spinse alle più estreme conseguenze (1). Così crede con Platone alla realtà delle idee, ma non fa delle idee altrettanti esseri particolari e mostruose entità sospese, per così dire, alla volte del cielo (2). Contro la testimonianza di Aristotele, stabilisce che anche nella mente di Platone le idee sono indipendenti dalle condizioni di tempo e di luogo che reggono gli oggetti particolari, che non costituiscono individui nel proprio senso della parola, ma pure essenze che l'intelletto divino concepisce, che si realizzano per la creazione negl'individui, e senza le quali non vi sarebbe nè genere nè specie, nè vera scienza. Si vuol sapere come su questo proposito Meyronis apprezzi Aristotele? Non solamente gli rimprovera di avere per un sentimento di gelosia alterato la vera dottrina del suo maestro, ma confessandone la sua superiorità nelle scienze naturali, lo dichiara come il peggiore dei metafisici (*pessimus metaphisicus*); asserisce che non s'intende di astrazioni, e che ha dettato una detestabile metafisica (3). Parole di collera, presso a poco senza eco e senza influenza nel secolo XIV, ma che presagirono odj violenti che il secolo seguente avrebbe veduto suscitarsi contro il peripateticismo.

Fra le questioni più curiose che utili che Mayronis discute, se ne trova una che saprebbe di enigma, se la risposta non ne fissasse immediatamente il senso. « Perchè il reame di Sicilia primeggia sugli altri reami? (4) Perchè, risponde Meyronis, è nella dipendenza della santa

(1) *Ibid.*, I, dist 47, q. I: « Utrum ideae sint in mente divina ». Q. III: « Utrum ideae sint in rerum natura ».

(2) *Ibid.*, *ibid.*, f. 134 r. « Ideo non sunt imponendae Platoni, sicut eas imponit sibi Aristoteles, quasi essent quoedam monstra in se subsistentia ».

(3) *Sentent.*, *ibid.*, « Aristoteles fuit optimus physicus, sed pessimus metaphysicus, quod nescivit abstrahere, ut ideo pessimam metaphysicam fecit ».

(4) *Quodlib.*, q. XI, f. 250 v.

sede; dipendenza che per un regno è il primo titolo di nobiltà. La dottrina politica contenuta in questa risposta fa materia di una questione speciale del *Commento sul Maestro delle sentenze* (1). Mayronis apertamente professa che i principi temporali sono sottomessi alla Chiesa, cioè al papa, come il senso è subordinato alla ragione, la natura alla grazia. Nelle loro discussioni sopra punti di teologia, i frati Minori si accordavano in generale coi frati Predicatori per proclamare la supremazia del papato anche nell'ordine civile, come se fosse stata la salvaguardia e la sicurezza maggiore della loro libertà e dei loro privilegi.

L'aragonese Antonio Andrea, il Dottore dolciloquo, (*Doctor dulcifluus*) sosteneva con Mayronis l'onore della scuola francescana nell'università di Parigi (2). Andrea aveva commentato la *Fisica* e la *Metafisica* d'Aristotele, le prime parti dell'*Organum*, il *libro dei principi* di Gilberto della Porretta, e le *Sentenze* di Pietro Lombardo (3). Gli si devono inoltre le *Questioni sopra i tre principi delle cose naturali*, che sono state stampate a Venezia negli ultimi anni del secolo XV (4). Benchè abbia adottato come tutti i maestri del tempo il metodo sillogistico, la sua esposizione non è priva di speditezza, ed annuncia uno spirito facile ed elegante; ma quello che contribuì soprattutto alla sua rinomanza fra i Francescani, fu la sua fedeltà a seguire la dottrina di Duns Scoto. Il suo *Commento sul Maestro delle sentenze* non è che il ristretto, o, per parlar più esattamente, un estratto di quello che era stato scritto dal Dottor sottile, e la cui prolissità è tanto

(1) *Sentent.*, IV, *dist.* 49, q. IV

(2) FABRICIUS, *Bibl. med. et inf. lat.* t. 1, p. 121; HAURÉAU, *De la philos. scholastique*, t. II, p. 393 e seg.

(3) *Ant. Andreae Conventualis franciscani ex Aragoniae provincia ac Joannis Scoti doctoris subtilis discipuli celeberrimi in quatuor sententiarum libros opus longe absolutissimum*, etc. Venetiis, 1578, in-fol.

(4) *Quaestiones de tribus principiis rerum naturalium*, Venetiis, 1849, in-fol.

faticosa. Quando Duns Scoto non si pronuncia sopra una questione, Andrea imita la sua riserva, ed appena lascia travedere una preferenza più o meno dichiarata per l'una o per l'altra delle opinioni, fra le quali il suo modello e suo maestro ha esitato. Del resto non nega il suo zelo per la difesa della dottrina scotistica, e la sua ferma intenzione di restarvi fedele; e se ne può giudicare dalle seguenti parole che sono le ultime delle *Questioni*: « Fa' attenzione, lettore, che tuttociò che può essere di buono nelle opere, è preso dalla dottrina di Scota, di cui ho seguito le traccie, per quanto ho potuto. Quello che troverai di reprensibile o che non armonizzerà col pensiero di Scoto, addebitalo alla mia poca abilità. Non esito a trattare, come parte di mia ignoranza, qualunque mia opinione contraria alla sua; e tu devi supporre che non ho compreso il pensiero di Scoto (1).

Ci contenteremo di nominare alla sfuggita alcuni altri discepoli di Duns Scoto, avversari di S. Tommaso; che hanno figurato non senza gloria nelle lotte scolastiche di quest'epoca. L'inglese Giovanni Dumbleton, dell'università d'Oxford, che ha lasciato fra le altre opere una *Somma teologica* e dei *Commenti sulla morale di Aristotele* (2); Gerardo Odon, diciottesimo generale dell'Ordine di S. Francesco (3); Giovanni Bassolis, il Dottore Ornatissimo (4); Niccolò di Lira, che si acquistò

(1) « Attende igitur, lector qui legis, quod si quid benedictum est in quaestionibus supra dictis, ab arte Doctrinae scoticae processit, cujus vestigia quantum potui et quantum ipsum capio, sum secutus: si autem aliquid male dictum vel doctrinae dictae contrarium reperies vel repugnans, meae imperitiae ascribatur. Quod si aliquid tale ibi continetur, nunc pro tunc revoco tanquam dictum fuerit ignoranter; puta quod ignoveram mentem Scoti ». Cf. HAURÉAU, *De la phil. schol*. II, p. 393 e 394.

(2) FABRICIUS, *Bibl. med. lat.*, t. IV, p. 72.

(3) TRITEMIO, *De Script. Eccles.*, cap. DLII.

(4) FABRICIUS, *ibid.*, t. IV, p. 55, AUB. MIRAEI, *Auct. de Script. Eccl.*, c. CDXXI.

riputazione fra gl' interpreti della Sacra Scrittura (1); Pietro d'Aquila, di cui si posseggono le *Questioni sul Maestro delle sentenze* (2).

Dovremo ancora noverare tra i Francescani un contemporaneo di Mayronis e di Andrea, che ha goduto di qualche celebrità nella scuola, Pietro di Verberia, più conosciuto sotto il nome di Pietro Oriol? Questa opinione che ha in favore tutti gli storici, è stata fortemente messa in dubbio da Casimiro Oudin (3), il quale pensa che il nostro autore appartenesse alla congregazione di Val-des-ecoliers. Infatti un professore in teologia di questa congregazione, chiamato Pietro e nato in Verberia, aveva preso parte, come racconta Du Boulay, alle deliberazioni dell'università di Parigi del 1333, intorno alla visione beatifica. Ora, o bisogna supporre che siano esistiti nel cominciare del secolo XIV due teologi del medesimo nome, e tutti e due nativi di Verberia, o ammettere che quello di cui possediamo le opere è lo stesso, il cui nome figura in capo all'atto autentico conservato da Boulay. Casimiro Oudin egualmente sostiene, e ci sembra aver dimostrato, che Pietro di Verberia non fu nè arcivescovo d'Aix, nè cardinale, come a gara ripetono i biografi, senza produrre alcuna testimonianza contemporanea in appoggio della loro opinione. Comunque siasi, il fatto è che sotto il nome di Pietro di Verberia ci rimangono le *Questioni quolibetali* e i *Commenti sul Maestro delle sentenze* (4), molto celebri nel medio evo, e qualche volta citati anche da qualche teologi di un'epoca più recente.

Quando si esaminino queste due opere, ciò che potrebbe far dubitare, se l'autore sia stato francescano, è che

(1) Tritemio, *ibid.*, cap. DLIII.

(2) Fabricius, *ibid.*, t. V, p. 242, ma sopratutto Casimiro Oudin. *De Script. Eccles.*, t. III, col. 802, e seg.

(3) *De Script. Eccles.*, t. III, col. 847 e seg.

(4) *Petri Aureoli Verberii, Ordinis Minorum, Commentarii in libros Sententiarum*; Romae, 1596-1605, in-fol., 4 vol.

in molti luoghi si dichiara contro Duns Scoto. Alla rispettosa deferenza di Francesco Mayronis e di Andrea per l'illustre maestro, che formava la gloria dei frati Minori, succedono in Pietro Oriol disposizioni affatto contrarie che vanno a terminare in gravi e frequenti discordanze. Ma non per questo Oriol è maggiormente deferente per San Tommaso. Egli combatte il tomismo anche con maggior fermezza della dottrina di Scoto. Trattasi per esempio del problema dell'individuazione? Oriol riprova tutte le opinioni emesse dagli scolastici, e le confuta tutte. E quale è la sua conclusione? Che l'individuazione non risulta dall'addizione di un elemento che si aggiunge alla specie per determinarla; e che l'individuo è per sè stesso ciò che è. La questione adunque non è uno, ed il cercare come succeda che la cosa che esiste fuori dell'intelletto, sia singolare, è un cercar nulla (1). Questa soluzione difficile a comprendersi, nel suo fondo ci sembra esattissima; ma gli argomenti coi quali Oriol la sostiene, conducono molto più in là del problema dell'individuazione, poichè se si adoprassero a rigore di logica, non sarebbe difficile vederna scaturire il nominalismo puro. Quindi non deve far maraviglia se le dottrine di Platone sulle idee sono qualificate dal nostro filosofo come mostruose ciarle, *aliquid monstruosum et vaniloquum* (2).

E nonostante a fronte della tendenza nominalista che tanto apertamente si appalesa negli scritti di Oriol, egli fra tutti gli scolastici è forse quello che si è mostrato più favorevole alla dimostrazione data da Sant'Anselmo della realtà divina. Invece di lasciarsi imporre dalle difficoltà con cui questa dimostrazione era stata combattutà da parte di S. Tommaso e di Duns Scoto, si occupa a mettersi in chiaro dal lato serio e fondato, e a far ve-

(1) *Sentent.*, lib. II, dist. 49, art. 3: « Quaerere aliquid per quod res quae extra intellectum est, est singularis, nihil est quaerere ».
(2) *Sentent.*, lib. I, dist. 37, p. 855: « Ideas, sicut intellexit Plato, sunt aliquid monstruosum, et vaniloquum ».

dere che l'uomo giunge alla nozione di Dio in virtù di un'arcana induzione, o secondo le sue proprie espressioni, di un sillogismo indiscernibile, *quodam impercettibili syllogismo*, per cui dalla vista delle cose limitate ed imperfette ogni spirito umano s' inalza ad un tratto al concetto dell'essere perfetto, infinito, sovranamente degno del nostro rispetto e della nostra adorazione (1). Non ci sarà qui permesso di fare avvertire la sorprendente analogia che corre fra queste espressioni e le teorie della filosofia moderna sulla maniera, colla quale l'uomo dallo stato puramente intuitivo passa allo stato conoscitivo di Dio?

Ma queste sublimi vedute non sono che un lampo, il quale non lascia alcuna traccia nelle altre parti del sistema. Quando parla degli attributi divini, Oriol sembra essersi dimenticato che la Divinità si mostra all'umano intelletto come il prototipo delle perfezioni, di cui le creature non ci offrono che pallidi riflessi. Egli rimprovera a S. Tommaso di avere insegnato che Dio, guidato dalla giustizia e dalla sapienza, nella creazione e nel governo delle cose opera sempre il meglio; ed esagera, seppure è suscettibile di esagerazione, la dottrina di Duns Scoto sul decreto arbitrario che ha presieduto alla creazione ed alla conservazione dell'universo. Non sapremmo meglio esporre il suo pensamento che ripetendo le sue stesse parole: « La potenza che appartiene a Dio, ei dice, è esente dalla legge dell'ordine e del dovere, non è sottoposta ad alcuna regola, non è in alcuna maniera obbligata né ad agire, né, quando agisce, ad agire in un senso piuttosto che in un altro » E poco più sotto: « Si domanda se Dio agisce sempre secondo la giustizia,

(1) *Sent.*, I, dist 2, art. 6, p. 146 « Quod Deum esse venit in mentem hominum naturaliter et quodam imperceptibili syllogismo — Naturaliter homines quodam subito argumento perspicientes aspectum secundum ordinem rerum sistunt in quodam summo quod Deum appellant, et inde oritur communis animi conceptio omnis sectae quod est aliquid adorandum et sacrificiis venerandum ».

se fa sempre quello che le giustizie e la ragione vogliono che faccia, in una parola quello che è nell'obbligazione di fare, cioè che deve fare. Sopra tutte queste questioni, bisogna rispondere che nessun dovere, nessuna obbligazione di giustizia esiste relativamente a Dio; e che la sua potenza, allorchè si esercita al di fuori, non è subordinata alle legge della ragione, nè per agire, nè pel modo di agire. Dunque non bisogna dire che Dio agisce secondo la giustizia, nè che fa ciò che deve fare, e ciò che la ragione esige che faccia, come pure non bisogna sostenere che Dio agisce contro la ragione, contro la giustizia, contro la legge; perchè è naturalmente al di sopra della legge, della giustizia, della ragione e di qualunque altra regola, anche di convenienza; nè si può mai affermare che a Lui convenga agire, o non agire (1).

Così si esprime nel suo rigido linguaggio Pietro di Verberia. Ma una volta ammessa questa dottrina, ad eccezione della libertà, a che si riducono le altre perfezioni divine? Che si ha da intendere per sapienza, per giustizie e per bontà di Dio? Forse non restano confuse tutte le nozioni che il genere umano si forma della Provvidenza?

IV.

Per qualsivoglia parte adunque si rivolgesse lo sguardo, la dottrina di S. Tommaso, propagata con ardore dall'Ordine di S. Domenico, trovava dei contradittori. Ma a dispetto delle rivalità, e malgrado gl' innegabili servigi resi all' insegnamento teologico dai discepoli di Duns Scoto, l'autorità del Dottore angelico prevaleva. Lungi dall'essere affievolita dai ripetuti assalti dei suoi avver-

(1) Sent., dist. 44; p. 1060: « Non est in Deo nisi potentia absoluta ab omni ordine et omni debito, nulli subjecta regulae, nullo modo ad agere aut ad modum aliquem obligata, etc., etc. ».

sari, non cessa di estendersi nella Chiesa, nella scuola ed anche nelle classi del popolo. In Italia la pubblica venerazione onorava le reliquie del Dottor angelico conservate dai Benedettini dell'abbazia di Fossa Nuova dov'era morto, e si raccontavano maravigliose guarigioni operate al suo sepolcro. I Domenicani nutrivano la speranza che il più illustre dei loro maestri verrebbe prossimamente ascritto dalla Chiesa nel catalogo dei santi. Nel 1318 giudicarono che fosse giunto il tempo; ed una deputazione dell'Ordine, alla quale si erano uniti tutti i rappresentanti del reame di Napoli, venne in Avignone a trovare Papa Giovanni XXII per supplicarlo ad appagare il voto dei frati Predicatori e di tutta la cristianità. Il processo della canonizzazione durò circa cinque anni. Finalmente nel 1323, essendo state raccolte tutte le informazioni ed istrutta la causa, il sovrano pontefice pronunciò. Il 17 Luglio si portò al convento dei frati Predicatori di Avignone, ove fece l'elogio di Tommaso d'Aquino in presenza del re di Sicilia, di diversi principi, signori, prelati ed ambasciatori stranieri. Quindi il commissario delegato del generale dei Domenicani ringraziò il papa a nome dell'Ordine di San Domenico, e fece dal canto suo il panegirico dell'incomparabile discepolo d'Alberto Magno. Vennero successivamente a pagare il loro tributo di ammirazione all'angelico Dottore altri oratori, fra i quali furono gli arcivescovi di Capua e d'Arles, il vescovo di Londra ed un frate predicatore del convento di Tolosa, Raimondo Béquin, allora maestro del sacro palazzo, di poi patriarca di Gerusalemme. Ma quello che maggiormente accrebbe la pompa della cerimonia, fu il panegirico pronunciato dal re di Sicilia, Roberto, nel quale mostrò che Tommaso d'Aquino aveva meritato l'onore che lo Chiesa gli decretava: 1.° Perchè aveva edificato il mondo col buon odore delle sue virtù; 2.° Perchè continuerebbe ad illuminarlo per tutti i secoli collo splendore della sua dottrina. Il giorno seguente, 18 Luglio, il papa celebrò pontificalmente la messa in onore di S. Tommaso nella cattedrale d'Avi-

gnone, e fece di nuovo il suo elogio in presenza del re e della regina di Napoli e di un immenso concorso. Fu allora che Giovanni XXII pronunciò, dicesi, quelle memorabili parole sì spesso riportate dai discepoli dell'angelico Dottore: « Quanti articoli ha scritto, tanti miracoli ha fatto. *Quot articulos scripsit, tot miracula fecit* ». Lo stesso giorno la bolla della canonizzazione fu indirizzata a tutti i patriarchi, arcivescovi e vescovi della cristianità (1).

Tommaso d'Aquino santificato dalla santa sede con planso della Chiesa, non doveva più sottostare alla sentenza, che quarantaquattro anni innanzi Stefano Tempier aveva emanato contro la sua dottrina. Benchè la condanna si riferisca a tesi di poca importanza rispetto alla vasta mole dell'opera filosofica del santo Dottore, essa aveva fatto troppo strepito per potere essere dimenticata. Ormai la causa dei Domenicani era divenuta quella della Chiesa. I loro interessi particolari si trovano d'accordo colla dignità della santa sede per reclamare la revoca di un giudizio dato senza il concorso dell'autorità pontificia contro un teologo del loro Ordine, ascritto al catalogo dei santi. I tomisti si adoperarono con questa mira presso l'università di Parigi. Si trovano indizj delle loro pratiche nella supplica presentata dal capitolo della chiesa di Parigi al vescovo Stefano di Borest, affine di ottenere che rivocasse la sentenza del suo predecessore. L'affare fu trattato con solennità; la facoltà dei teologi si riunì straordinariamente in presenza dei delegati del vescovo, e riconobbe che S. Tommaso non aveva mai scritto nè insegnato niente che fosse contrario alla fede ed ai buoni costumi. Stefano di Borest emesse allora la sentenza episcopale che du Boulay ci ha conservato, e dalla quale abbiamo preso i precedenti particolari. Ecco il testo di questo importante documento:

(1) Touron, *La vita di S. Tommaso di Aquino*, p. 330 e seg.; l'Abate Bareille, *Storia della vita di S. Tommaso d'Aquino*, seconda edizione, p. 378. Sopra Raimondo Béquin vedi Echard, *Script. Ord. Praedic.*, t. 1, p. 564.

« Stefano, per la grazia di Dio vescovo di Parigi, a tutti quelli che vedranno le presenti, salute in Gesù Cristo. L'esperienza, maestra della vita, c'insegna che vi sono delle cose, che quantunque siano state ordinate con prudenza, pure debbono essere variate per una prudenza maggiore, allorquando le circostanze non sono più le medesime. Qualcuno dei nostri predecessori di onorata memoria, nella previsione dei pericoli che alcuni articoli potevano far temere se venissero mal compresi, hanno emanato contro questi articoli censure accompagnate da scomunica, che sembrano colpire la dottrina del beato Tommaso d'Aquino dell'Ordine dei frati Predicatori. Avendo attentamente letto le parole della sentenza, afflitti pel pregiudizio che essa porta alla riputazione del beato Tommaso, alla gloria della santa Chiesa Romana ed alla verità, il venerabile decano ed il capitolo della nostra chiesa di Parigi, hanno mandato come deputati presso di noi il maestro Ambaut di Quéant, arcidiacono di Arras, dottore nella facoltà di teologia; ed il maestro Pietro di Fagelle, tutti e due canonici di Parigi, che ci hanno domandato di convocare la facoltà dei teologi per deliberare sugli articoli condannati, in quanto riguardano la dottrina del beato Tommaso, e consultare i mezzi di conservare il rispetto dovuto alla sua memoria ed alla santa chiesa Romana.

« Noi non possiamo obliare che la santa Chiesa Romana, la maestra e la madre di tutti i fedeli, alla quale è riservato il supremo diritto di approvare e di condannare le dottrine, di rischiarare i dubbi, di definire i punti della fede, e di riprovare gli errori, ha recentemente ascritto nel catalogo dei santi il venerabile Dottore che risplende fra noi come un sole, e raccomandato la sua dottrina a tutto l'universo.

« Volendo dunque onorare Dio su questa terra nella persona dei suoi santi.

« Considerando dall'altra parte che il beato confessore è stato, e che è ancora la luce della Chiesa, la perla del clero, il fiore dei Dottori, lo specchio della no-

stra università di Parigi, che per la chiarezza di sua vita, di sua rinomanza e della sua dottrina, risplende come la stella del mattino.

« Dopo un nuovo esame degli articoli in questione, fatto dai membri del nostro consiglio, maestro Ugo Besançon, cantore di Parigi, e i maestri Stefano de Neuville e Odone di Sens, canonici, innanzi ai Dottori della facoltà di Parigi, radunati a tal fine:

« Essendo provato che il beato Tommaso non ha mai ammesso, insegnato, nè scritto cosa alcuna contraria alla fede ed ai buoni costumi:

« Sull'avviso del venerabile decano dei canonici della chiesa di Parigi, del venerabile Guglielmo arcivescovo di Vienna, di ventitre maestri e di trentanove baccellieri in teologia, di cui noi abbiamo ricevuto le dichiarazioni firmate e controsegnate del loro sigillo:

« Noi scientemente colle presenti annulliamo la condanna e la sentenza di scomunica data dai nostri predecessori, per quanto si riferiscono o si suppone riferirsi alla dottrina di S. Tommaso, non intendendo di approvare nè di riprovare i detti articoli, ma di lasciarli alle libere discussioni della scuola (1) ».

Questa sentenza che porta la data del 14 Febbraio 1324 stabilisce definitivamente l'autorità di S. Tommaso nella università di Parigi, togliendo ai suoi rivali il pretesto più specioso, con cui coprivano la loro opposizione. La lotta non cessò immediatamente; i Francescani restarono fedeli alla dottrina di Duns Scoto, e continuarono ad insegnarla; ma la scuola domenicana ebbe in suo favore l'immensa preponderanza che i suffragi officiali della

(1) *Hist. Acad. Paris.*, t. IV, p. 204. Alcuni scrittori dell'Ordine di S. Francesco hanno contrastato l'autenticità di questo documento che è stato prodotto per la prima volta nella querela fra il Domenicano Giovanni Monison e l'Università di Parigi; ma le loro frivole obiezioni sono state dottamente confutate da Rubeis, D. Thomas Opp., t. X. Adm. praev. p. 12 e seg.

Chiesa avevano assicurato al suo capo. D'allora in poi gli avversari del tomismo nelle università non furono che alcuni spiriti audaci e novatori, che non riconoscevano alcun maestro, che attaccavano egualmente il Dottor sottile che il Dottore angelico, e che cercavano nuovi sentieri fuori di tutte le tradizioni scolastiche; precursori impazienti di una riforma, di cui non videro neppure l'aurora, e che non doveva essere operata che nel secolo XVII dal genio di Cartesio.

Capitolo IV.

Durando di Saint-Pourçain e Guglielmo Ockam.

I. Durando di Saint-Pourçain. Sua dottrina sull'autorità in filosofia, sulle prove dell'esistenza di Dio, sulle cause del peccato, sulle facoltà dell'anima, sull'individuazione, sulle idee-immagini, ec. — II. Guglielmo Ockam. Sua polemica contro Duns Scoto e San Tommaso. Suo nominalismo. Applicazione alla psicologia ed alla teodicea. Morale e politica di Ockam.

Nel medio evo la coltura filosofica si concentrava nelle università e nei chiostri; ma il chiostro non soffocava, come generalmente si suppone, il libero volo del pensiero. Malgrado la vigilanza dell'autorità ecclesiastica, l'altezza naturale dello spirito umano frequentemento manifestava opinioni particolari, opposte alle comunemente ricevute, ed esponeva gli ordini religiosi più floridi ad interne divisioni. Ed è perciò che si era veduto il francescano Pietro Giovanni d'Oliva rinnovare, dopo Giovanni di Parma, gli errori dell'abate Giovacchino, annunciare un nuovo regno di Cristo, o colle sue predicazioni temerarie cagionare tra i frati Minori un movimento, che era stato con difficoltà compresso. Queste ribellioni del senso privato erano spesso

l'errore di un'immaginazione esaltata, che il disgusto delle realtà della vita spingeva al misticismo; ma l'argomentazione scolastica aveva ancora i suoi traviamenti ed i suoi scogli. Quanti mai non erano i discepoli, che in apparenza sottomessi non resistevano alla tentazione di ragionare e di concludere in faccia alla scuola contro i maestri!

Era riservata al secolo XIV la manifestazione di questo fermento d'indipendenza filosofica posto nel fondo dei cuori. Mentre che l'Ordine di S. Domenico inaugurava con entusiasmo il culto di S. Tommaso, un domenicano rivestito della dignità episcopale, Durando di Saint-Pourçain, si pose a contradire su molti punti alle dottrine del santo Dottore; e dall'altra parte l'Ordine di S. Francesco vide sorgere nel suo seno un audace novatore, Guglielmo Ockam, che combattendo il tomismo, non risparmiava la dottrina di Duns Scoto, rigettava egualmente tutte le tradizioni del suo istituto e del suo tempo, e ritornava due secoli indietro fino al nominalismo di Abelardo e di Roscellino.

La narrazione particolarizzata delle sue controversie, che non solo accusavano S. Tommaso, ma erano dirette contro tutta la scolastica, oltrepassa lo scopo speciale del nostro lavoro. Tuttavia ancorchè dovessimo sembrare avere deviato dal nostro soggetto, pure i nomi di Durando e di Ockam ci sono sembrati troppo interessanti per non meritare una particolare attenzione, che del resto servirà a far meglio risaltare il carattere ed il valore della dottrina di S. Tommaso.

Parliamo prima di Durando di Saint-Pourçain, che nell'ordine del tempo si presenta il primo.

I.

Durando di Saint-Pourçain così chiamato dal nome di un piccolo villaggio d'Auvergne, dove nacque nella se-

conda metà del secolo XIII (1). Entrò molto giovane nella casa dei Domenicani di Clermont, ed in seguito venne a Parigi ove ricevè il magisterio nel 1313. Per la fama del suo sapere Clemente V lo chiamò per conferirgli la dignità di maestro del sacro palazzo. Egli stesso racconta che insegnò la Sacra Scrittura nella corte pontificia (2). Nel 1318 ritornò in Francia, e ricevè in premio dei suoi servigi il vescovado di Puy-en-Velay, che bentosto rassegnò per occupare quello di Meaux. Morì, secondo Echard, nel 1334. La sua principale opera è un *Commento sul Maestro delle sentenze*, che incominciò molto giovane, e che terminò sulla fine dei suoi giorni (3).

È stato supposto che l'esempio di Ockam abbia influito sulla direzione filosofica di Durando (4), ma questa è una ipotesi che ci sembra difficilmente conciliabile colla cronologia. Infatti se, come si crede, Ockam non incominciò che verso il 1320 a figurare nelle scuole di Parigi, dovette essere preceduto da Durando, che a quell'epoca era già stato inalzato alla dignità episcopale.

(1) Io non so su quale autorità Fabrizio *Bibl. med. et inf. latinit.*, t. II, p. 68, si è fondato per attribuire a Durando di Saint-Pourçain il nome di Guglielmo. Questo nome non si trova indicato negli antichi documenti raccolti da Quetif ed Echard, *Script. ord. Praedic.*, t. I, p. 586. Qui è qualche confusione con Guglielmo Duranti, vescovo di Mende, soprannominato lo *Speculatore*, sul quale si può consultare un dotto articolo di VITTORE LECLERC nella *Histoire littéraire de la France*, t. XX, p. 411, e seg.

(2) *Comment., in Magistrum sentent.*, Praefat.

(3) *Script. Ord. Praedic.*, I, p. 586; Oudin, *Comm., de Script. Eccles.*, t. III, col. 792; Brucker, *Hist. crit., Philosophiae*, t. III, p. 856. Fabrizio, *Bibl. med. et inf. latinit.*, t. II, p. 68. I commenti di Durando sul Maestro delle sentenze sono stati spesso ristampati. Ecco il titolo dell'edizione che abbiamo avuto sotto gli occhi: *Durandi a Sancto Porciano in sententias theologicas Petri Lombardi Commentariorum libri quatuor primum quidem per Nicolaum a Martimbos eximium Navarrensis collegii theologum nunc vero per quosdam non inferioris notae doctores quanta fieri potuerit cura diligentiaque emendati.* Lugduni 1547, in-fol.

(4) *Diction. des scienc. philos.*, art. Durand. Vedi nel senso contrario Hauréau, l. c., t. II, p. 444.

Durando francamente confessa il poco conto che fa dell'autorità umana, e la sua risoluzione di attenersi alle proprie vedute in materia di filosofia. Allorchè trattasi della fede deve invocarsi l'autorità; ma sopra tutte le altre questioni si deve preferire il lume naturale della ragione. Il passo ove Durando espone queste vedute, è della più alta importanza, quando si riferisca all'epoca in cui è stato scritto. Ci sia permesso riferirlo.

« Allorchè trattasi di materie che non toccano la fede, la vera maniera di parlarne e di scriverne, è di appoggiarsi alla ragione piuttosto che all'autorità di qualche dottore, per quanto abile e rinomato esser possa. Bisogna far poco conto dell'autorità umana, quando ciò che c'insegna è in opposizione con la verità chiaramente conosciuta dalla ragione. Infatti benchè convenga di cattivare il nostro intelletto sotto il giogo di Cristo, e nelle materie di fede dobbiamo preferire all'autorità della ragione l'autorità della Sacra Scrittura, espressione della scienza divina; nonostante ogni uomo che ripudia la sua propria ragione per seguire un'autorità umana, imita la stupidità degli animali privi di ragione, e merita di esser a loro paragonato, perchè si rende simile ad essi. Non sarebbe una temerità quella di preferire l'autorità di un qualche dottore particolare a quella dei più celebri interpreti della Scrittura, quali sono Sant'Agostino, S. Gregorio, Sant'Ambrogio, S. Geronimo, sì rispettati in tutta la Chiesa? E nonostante lo stesso Sant'Agostino, il quale occupa il primo posto fra i grandi Dottori, ha detto nel principio del terzo libro della Trinità: « Non vi sotto« mettete all'autorità dei miei scritti, come fareste e « quelli dei libri canonici. Se ciò che ignoravate lo tro« vate in questi, accettatelo senza esitare; al contrario « se lo trovate in quelli, non dovete tenerlo per certo, « fintanto che non discoprirete da voi stessi la verità e « la certezza ». Onde inferisco che volere obbligare e niente insegnare è niente scrivere,* che sia contrario alle opinioni di tale o tal altro maestro, sarebbe pre-

ferire un dottore particolare a tutti i santi dottori, sarebbe chiuder la via alla ricerca della verità, sarebbe mettere ostacolo al progresso della scienza, sarebbe non solamente nascondere la luce sotto il moggio, ma comprimerla con violenza. Noi adunque seguiremo la ragione a preferenza di ogni autorità umana, persuasi che se è un dovere di amare tutti gli uomini, è necessario amare ed onorare più la verità che ogni uomo invoca » (1).

« La filosofia naturale, dice altrove Durando (2), non consiste nel sapere quale sia stata l'opinione di Aristotele o degli altri filosofi, ma nel conoscere la verità delle cose; donde ne segue, che sapere ciò che pensa Aristotele quando la sua mente devia dalla verità, non merita il nome di scienza, ma piuttosto dovrebbe chiamarsi errore ».

Non fa maraviglia che uno scrittore che pone simili massime, si sia allontanato su molti punti dalle opinioni ricevute. E quantunque l'opposizione non sia ancora radicale e decisiva, e sia diretta soltanto sopra temi isolati e su particolarità; non ostante i punti controversi sono di tale importanza da giustificare la fama che Durando di Saint-Pourçain ha conservato.

Ad esempio di San Tommaso e della maggior parte degli scolastici, Durando non riguardava l'esistenza di Dio come una delle verità evidenti per sè stessa. Infatti il carattere proprio di questa verità è di farsi accettare da chiunque intenda il significato dei vocaboli che l'esprimono; cioè da chiunque uditi appena i vocaboli apprende ed afferma la loro connessione. Ora se io odo dire che Dio è la causa prima e il primo principio, non vedo subito

(1) *Comment.* etc. Praef., p. 3. Questo passo è stato citato da Touron, *Histoire des hommes illustres de l'Ordre de Saint-Dominique*, t. II, p. 442 e seg., di cui abbiamo ritoccato la traduzione.

(2) *Comment.*, I, quaest. Prol., p. 4. « Naturalis philosophia non est scire quid Aristoteles vel alii philosophi senserint, sed quid habeat veritas rerum; unde ubi deviat mens Aristotelis a veritate rerum, non est scientia scire quid Aristoteles senserit, sed potius error ». E più sotto, lib. I, dist. 4, q. V, p. 63: « De quo (Aristotele) non est tantum curandum sicut de veritate ».

chiaramente che Dio esiste; perchè una serie di cause che si succedessero all'infinito renderebbero inutile una causa prima; e per stabilire l'impossibilità di una tal serie, bisogna ricorrere a lunghi e complicati ragionamenti. Chiameremo forse Dio l'oggetto il più grande che l'intelletto possa concepire, come diceva Sant'Anselmo? Ma l'immediata intuizione della sua realtà non si manifesta con maggiore evidenza. Bisogna prima comprendere la definizione e riconoscerne l'esattezza. Bisogna quindi ammettere che l'essere, che non può essere concepito come non esistente, è più grande di quello di cui la mente può concepire la non esistenza. E allora soltanto che queste premesse sono state concesse, si giunge alla conclusione, che la supposizione della non realtà di Dio è impossibile: conclusione che non ha ancora niente di assoluto, e che sarebbe rigettata da colui che avesse negato l'una o l'altra delle premesse. Dunque l'esistenza divina è per lo spirito dell'uomo una verità di deduzione, e non è conosciuta immediatamente e per sè stessa (4). Non so se mi

(4) *Comm.*, lib. 1, dist. 3, q. III, p. 50 s. Propositio non est per se nota, quoad nos, quando non statim apparet connexio terminorum, cognitis terminis, quantum ad illud quod primo occurrit intellectui de significatis eorum. Sed cognito eo quod primo occurrit nobis de significato hujus termini *Deus*, et de significato hujus termini qui est *esse*, non statim apparet connexio terminorum. Si enim per hoc nomen *Deus* primo occurrat intellectui prima causa vel primum principium, non statim apparet cuilibet quod talis res sit in rerum natura, quia si esset processus in infinitum in causis, aut circulatio in causis et effectibus, non esset dare primam causam. Non est autem per se notum cuilibet quod non sit processus in infinitum in causis, aut circulatio, sed cum multa deductione probatum est a Philosopho.... Idem est intelligendum si per hoc nomen *Deus* primo occurrat intellectui illud quo majus excogitari non potest, ut accepit Anselmus.... Anselmus non dicit hoc absolute.... sed supposito quod haec sit ratio hujus nominis *Deus*: Deus est quo majus excogitari non potest, et supposita illa deductione quod illud cogitetur esse majus quod non potest cogitari non esse, quam illud quod potest cogitari non esse. His enim duobus concessis, et facta deductione, sequitur quod Deus non potest cogitari non esse, non autem abso-

inganno, ma le critiche di Durando di Saint-Pourçain richiamano alla mente le obiezioni degli avversari di Cartesio contro il celebre entimema: Io penso, dunque sono. Gassendi metteva in rilievo con minuziosa sagacità la maggiore supposta da questo entimema: Tutto ciò che pensa esiste. Insisteva sul passaggio dalle premesse alla conclusione, espressa dalla congiunzione *ergo*. Sosteneva quella pretesa prima verità non essere che una verità deduttiva. Che rispondeva Cartesio al suo ingegnoso avversario? Che Gassendi supponeva delle premesse immaginarie, ma che egli si appellava dalla logica a quella innata virtù dello spirito umano, che senza alcuna premessa semplicemente e direttamente apprende ed afferma la verità (1). A nome di Sant'Anselmo potremmo opporre a Durando di Saint-Pourçain un'analoga risposta, se questo fosse il luogo da discutere la dimostrazione dell'esistenza divina.

Sopra molte questioni di teologia Durando abbracciò opinioni particolari, che meglio ordinate e svolte lo avrebbero condotto certamente ad un'aperta rottura coi tomisti. Così abbiamo veduto il Dottore angelico sostenere l'efficacia delle cause seconde e della volontà umana contro quelli che ponevano in Dio ogni causalità. Durando non solo ammette l'istesse massime, ma le rinforza e oltrepassa i limiti fissati da S. Tommaso. Come e perchè la creatura può essere, propriamente parlando, la causa di qualche effetto, qualunque siasi? Perchè la creatura è dotata di una virtù che baste a sè stessa, fin tanto che è conservata. Certamente se si tratta dell'esistenza della creatura, essa dipende interamente dalla operazione divina, e la sua durata è subordinata alla continuità di

lute, quia non concedens alteram praemissorum, aut non deducens conclusionem ex praemissis, potest secundum se cogitare et mente concipere Deum non esse ... »

(1) Vedi la lettera di Cartesio a Clerselier, che serve di risposta ad una raccolta delle principali istanze fatte da Gassendi, nel II tomo delle opere di Cartesio, pubblicate da Cousin, p. 305.

questa operazione, ma non è l'istesso degli atti della creatura, dacchè essa esiste ed agisce per sè stessa. Durando discute tutte le forme, sotto le quali può prodursi la opinione contraria, e tutte successivamente le rigetta. Così cerca se l'azione di Dio accompagni l'azione della creatura, o la preceda, o la segua; e dimostra che ciascuna di queste ipotesi presenta insolubili difficoltà, che inducono a concludere, che la creatura agisce immediatamente, solo in virtù della forze attive di cui è stata dotata, e che Dio non opera che per mezzo delle facoltà che ha posto e che mantiene nella creatura (1). Durando, come ben si vede, non eccettua gli atti umani; ed anzi parlando del libero arbitrio scrive le seguenti parole molto favorevoli ai pelagiani, affatto aliene dallo spirito di San Tommaso ed acerbamente censurate dagli scrittori ecclesiastici: « Dio è causa delle azioni del libero arbitrio soltanto nel senso che il libero arbitrio è creato e conservato da Lui » (2).

Durando insegnava una simil dottrina per non esser costretto ad attribuire a Dio la partecipazione al peccato. Nessun filosofo, come anche Tennemann lo ha notato, si è mostrato più fermo a giustificare la Provvidenza dei rimproveri, che il male morale sembra rifondere nelle sue perfezioni. Secondo Durando, assolutamente parlando, Dio non può volere nessuna sorta di male. E quantunque possa per alcuni riguardi o accidentalmente volere il male di pena, *malum pœnae*, come il dolore, a cagione di un

(1) Lib. II, dist. 1, q. V, p. 393 « Agere causae secundae non est immediatus effectus causam primam. Et ideo non oportet quod Deus ad talem actionem immediate cogat, sed solum mediate, conservando naturam et virtutem causae secundae »

(2) Lib. II, dist. 37, q. 1, p. 432 « Deus non est causa actionum liberi arbitrii nisi quia liberum arbitrium ab ipso et est et conservatur » Cf. D'ARGENTRÉ, *Collect. judiciorum*, t. 1, p. 330; LAUNOY, *Syllabus rationum quibus causa Durandi de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturae defenditur et inofficiosa quorumdam recentiorum censura repellitur*. Parigi, 1636, in-8, e nella collezione delle sue opere, Ginevra, 1731-1733, in-fol., t. I.

bene che ne risulta, non potrebbe volere sotto alcun titolo il male morale o il peccato, perchè ripugna alla ragione. Dall'altra parte non sarebbe ben detto che Dio vuole la non esistenza del peccato; perchè in questo caso il peccato non esisterebbe. Il male è dunque qualche cosa estranea alla volontà di Dio, alla quale Dio non partecipa (1).

Tuttavia Durando non esita a confessare che Dio avrebbe potuto creare un mondo migliore; ed in questa confessione va anche più oltre di S. Tommaso, di cui anche su questo punto corregge la sentenza. Infatti la bontà dell'universo risulta, e dalla bontà delle sue parti, e dall'ordine che esiste fra loro, e dall'attinenza che le unisce al loro fine. Ora, secondo Durando, ciascuna parte successivamente o tutte insieme e a una volta potrebbero essere migliorate, senza che l'armonia dell'universo fosse turbata (2); ciò che San Tommaso non aveva ammesso. Quanto ai rapporti delle parti fra loro, sono invariabili; ma non è lo stesso della relazione delle cose al loro fine; perchè se la condizione delle creature, corpi o spiriti, fosse migliorata, le cose corporee offrirebbero un'immagine meno imperfetta della natura divina; gli spiriti conoscerebbero meglio la suprema maestà; amerebbero maggiormente la bontà suprema, amore e conoscenza che sono il loro ultimo fine.

La psicologia apriva un libero campo al genio sagace di Durando, che in nessuna parte si mostrò più originale e più ardito, benchè si pronunciasse, come si può credere,

(1) Lib. I, dist. 47, q. I. « Non enim vult Deus talia mala (culpae) fieri, quia jam esset auctor malorum, nec rursus vult non fieri, quia nullo modo fieret, et ideo nullo modo talia fiunt secundum voluntatem divinam, neque contra voluntatem, sed praeter voluntatem ».

(2) Lib. I, dist. 44, q. III, p. 265. « Dicendum ergo quod Deus potest meliorare universum meliorando partes ejus omnes, vel quosdam solum, vel unam tantum, nec propter hoc solvitur harmonia universi ».

contro l'opinione d'Averroe, ed in generale contro tutti gli errori, che il giudizio della Chiesa avea condannato.

La dipendenza che le facoltà dell'anima hanno tra loro, e dalla sostanza dell'anima stessa, aveva esercitato la sottigliezza scolastica; ed abbiamo veduto Duns Scoto anche su questo punto correggere le opinioni di S. Tommaso. Durando pure discute la questione, ma alle ragioni puramente metafisiche dei suoi predecessori sostituisce argomenti meno astratti, desunti da osservazioni psicologiche. Così fa osservare che noi non sempre sentiamo nè pensiamo, ma che queste sono operazioni variabili, le quali per conseguenza suppongono nell'anima proprietà o potenze particolari, sopraggiunte come accidentalità all'essenza, e destinate a servire di mediatrici fra l'anima ed i suoi atti. Durando aggiunge che l'essenza dell'anima è indifferente ad ogni genere di operazione. Come adunque l'anima ne eseguirebbe una piuttosto che un'altra, se non vi fosse determinata da principii distinti dall'essenza, che non possono essere altro che le potenze, di cui essa è dotata? Infine quando una persona diventa cieca, non cessa solamente di esercitare l'atto della vista, ma perde la facoltà stessa del vedere, cioè questa facoltà si separa dall'anima e l'abbandona; dunque non era identica all'essenza dell'anima, e non ne faceva parte che accidentalmente (1). Tuttavia Durando non moltiplica le distinzioni; anzi riunisce molte facoltà, che la tradizione della scuola separava. Così la memoria e l'intelletto, secondo lui, non formano che uno stesso potere che ha due operazioni, delle quali una fa l'atto di percepire, e l'altra di ritenere e conservare le percezioni. Similmente l'intelletto non differisce essenzialmente dalla volontà. L'esperienza non ci insegna che più operazioni subordinate l'una all'altra possono dipendere da uno stesso principio? Non vediamo il sole, per esempio, illuminare e riscaldare tutti ad una volta? Dunque il pensare e il volere non suppongono nell'es-

(1) Lib. I, dist. 2, q. II, p. 54 e seg.

sére che pensa e che vuole principii essenzialmente diversi. Ma Durando non si ferma a questa prima vista troppo generale. Con una analisi minuziosa va a cercare l'attività volontaria al punto dove si trova congiunta coll'intelletto; dimostra che le libere determinazioni sono tutte accompagnate da un giudizio; senza cui l'agente non sarebbe responsabile dei suoi atti. Ora se l'intelletto e la volontà costituiscono due operazioni inseparabili, perchè non si potranno derivare ambedue da un principio comune? (1) Che la volontà e l'intelletto nella vita reale non siano separate, lo accordiamo senza alcuna difficoltà; ma dalla inseparabilità all'identità vi è una differenza capitale. E questa differenza si rende manifesta dagli opposti caratteri che nella coscienza presentano gli atti della volontà e quelli dello intelletto, poichè i primi sono sottomessi al nostro potere, i secondi se ne sottraggono; ed a vicenda sono lenti o rapidi, laboriosi o spontanei, secondo le circostanze e le impressioni. Questa notevole opposizione sembra essere sfuggita a Durando di Saint-Pourçain.

La parte più originale della psicologia di Durando è la sua polemica contro l'ipotesi dell'intelletto attivo (*intellectus agens*). Le potenze o le facoltà non sono conosciute, egli dice, che per loro atti. Se dunque è necessario ammettere un intelletto attivo, ciò avviene, perchè la sua operazione si riscontra in ogni atto intellettuale. Ora gli oggetti su i quali questa operazione potrà esclusivamente esercitarsi, sono le immagini sensibili e l'intelletto passivo. Essa non si può esercitare sopra le immagini sensibili perchè l'intelletto attivo non potrebbe nè formare queste immagini materiali, nè dividerle come si divide una pietra, nè anche astrarne l'essenza universale, come la maggior parte lo pretendono, senza spiegare il modo di questa trasformazione immaginaria. Ammette-

(1) Lib. I, dist. 3, q. III, p. 59 e seg.

remo adunque che l'operazione dell'intelletto attivo non si eserciti che sull' intelletto possibile, e lo renda capace di intuire l'universale, nel modo stesso che la luce del sole rende capaci gli occhi di vedere gli oggetti materiali? Ma in che consisterà questa operazione? Non si dà alcuna prova, scrive Durando, non si fa che supporre ciò che è in questione (1). Se l'intelletto possibile non è sufficiente a produrre l'intellezione, se per produrla ha bisogno di un'altra potenza, non saremo egualmente costretti a supporre per le operazioni sensibili un analogo potere, un *sensus agens*, che prepari la sensibilità a ricevere l'impressione degli oggetti materiali? L'ipotesi dei due intelletti non è dunque ammissibile; non ne esiste che un solo pel quale unicamente si compia il concetto dell'universale.

A questa polemica in favore dell'unità dell'intelletto va unita in Durando di Saint-Pourçain una teoria dell'universale, che riconduce la filosofia al nominalismo. Era opinione comune dei maestri della scolastica del secolo XIII, che l'universale esistesse nelle cose, e che la funzione dell'intelletto consistesse nello spogliario degli elementi particolari che lo inviluppano e lo determinano. Quale è la teoria di Durando? Che l'universale non preesiste alla operazione dell'intelletto, ma la segue, e ne è il risultato. La prima cosa è l'oggetto particolare; lo spirito fa astrazione dalle sue condizioni individuali; il termine dell'astrazione è l'universale, che fino allora non esiste. Così Durando rimprovera vivamente ai suoi avversari di ragionare come se l'universale fosse il primo oggetto dell'intelletto, e come se la nozione che se ne ha, precedesse ogni idea individuale. Il primo oggetto dell'intelletto è il particolare, l'universale è il particolare concepito fuori delle condizioni dell'individualità; è la denominazione data

(1) Lib I, dist 3, q V, p. 63 « Nihil probatur, sed assumitur illud quod quaeritur ».

all'oggetto guardato dallo spirito sotto un tal punto di vista (1).

Ciò che chiaramente resultava da questa teoria dell'universale, è che non esiste realmente se non il particolare, e che il cercare nella natura cose diverse dagli individui è un andare in traccia di chimere. Il problema dell'individuazione, sì vivamente dibattuto dai maestri della scolastica, resta in tal guisa soppresso.

Durando non ha esaminato tutte le opinioni che erano state prodotte sul campo della discussione, ma ha insistito sulle soluzioni adottate dalla scuola domenicana.

Perchè, egli domanda, sarà la materia piuttosto che la forma il principio dell'individuazione? Non è proprio della materia più che della forma il risedere in un soggetto unico; come pure non repugna che una stessa materia sia in più soggetti e sia predicata di più cose. Se una forma, per esempio, la bianchezza, può appartenere ad oggetti differenti, e se sotto questo rapporto ha tutti i caratteri dell'universale, lo stesso può dirsi dalla materia, la quale per la stessa ragione sarà universale. Si potrebbe pur sostenere che essa si allontana ancor più che la forma dalle condizioni dell'individualità; poichè ha per carattere essenziale di essere indeterminata. Si dirà forse, continua Durando, che l'individuazione è l'effetto non della materia presa in generale, ma della materia determinata dalla quantità? Ma che è la quantità? È un puro accidente. E che è l'individuo? Una sostanza, la prima di tutte. Se la quantità determinasse l'individualità, la sostanza sarebbe posteriore ai suoi accidenti, e dipenderebbe da loro; conseguenza inammissibile. Non

(1) Lib. II, dist. 3, q. VII: « Primum cognitum ab intellectu non est universale, sed singulare... Universale non praecedit actum intelligendi, imo fit per actum intelligendi, eo modo quo potest sibi competere fieri. Esse enim universale non est aliud quam esse intellectum absque conditionibus singularitatis et individuationis, ita quod esse universale est sola denominatio objecti ab actu sic intelligendi » C°, l. I, dist. 4, q. V.

è possibile che quel tutto sostanziale, composto di forma e di materia quale è l'individuo, non preceda, almeno nell'ordine della natura, la quantità, e non sia ciò che è, cioè a dire qualche cosa unica e definita, avanti che stia sotto la condizione di numero. È falso che la quantità sia il primo principio dell'esistenza individuale, poichè non è neppure nell'ordine dei principii; altro non essendo che una conseguenza della sostanza individuale esistente (1).

Proseguendo questa analisi delle condizioni dell'individualità, Durando di Saint-Pourçain dimostra che essa non è un elemento sopraggiunto alla natura delle cose. L'universale e l'individuale hanno un principio identico, e rapporto alle essenze non differiscono; ma l'universale è un concetto, e l'individuo è un esistente reale: ecco perchè l'uno è universale e l'altro individuale. Ciò che determina e particolarizza le forme è il passaggio alla realtà. Ciò che costituisce, per esempio, Socrate nello stato d'individuo, è quel medesimo principio che lo costituisce nello stato di essere reale, cioè la causa efficiente. Ogni azione in sè è determinata, e nel modo che essa ha una causa particolare, nell'istesso modo ha per termine il particolare e l'individuo (2).

Esiste fra le dottrine una segreta affiliazione che trascina lo spirito dall'una all'altra, per così dire a sua insaputa. Allorchè Durando ebbe combattuto le opinioni

(1) Lib. II, dist. 3, q. III.

(2) *Ibid.*, *ibid.*: « Natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem: differunt autem secundum rationem, quia quod dicit species indeterminate, individuum dicit determinate, quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi. Universale enim est unum secundum conceptum. Singulare vero est unum secundum esse reale. Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare. Nihil existit in re extra nisi individuum vel singulare. Ergo esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum. Sed per illud quod est. Per quid ergo est Socrates individuum? Per illud quod est existens ».

contemporanee sull'intelletto attivo, sugli universali, e sulla individuazione, fu condotto ad esaminare un'altra ipotesi che S. Tommaso e Duns Scoto avevano ammesso con tutti i loro contemporanei, la ipotesi cioè delle idee rappresentative considerate come origine della conoscenza. Egli vide sì bene i vizi di un tal sistema, e gli espose con tanta chiarezza, che ha lasciato ben poco a fare ai suoi successori; e Tommaso Reid, per esempio, non ha fatto che prestare alle obiezioni del dottore scolastico la amene forme di uno stile elegante, facile e popolare.

Durando da prima indica i motivi che hanno potuto suggerire una spiegazione così strana. « Quello, egli dice, che sembra aver dato luogo alla invenzione delle specie rappresentative è ciò che avviene nel senso della vista. Il colore sembra produrre una immagine di sè stesso nel mezzo trasparente e nell'organo, come sensibilmente lo mostrano le immagini riflesse dagli specchi. Senza questo fenomeno mai si sarebbe cercato in queste immagini l'origine della conoscenza. Ma nel modo che secondo alcuni la specie del colore impresso nell'occhio rappresenta il colore alla vista, nell'istesso modo si è supposto che esistano delle specie nel nostro intelletto, ed anche in quello degli angeli, per rappresentare le cose ».

Che dicevano di più Antonio Arnauld e la scuola scozzese, ed ai nostri giorni che cosa ha fatto Royer-Collard, se non commentare queste parole di Durando? (1).

Dopo aver mostrato l'origine dell'ipotesi, Durando ne fa notare gl'inconvenienti, e siccome intende d'internarsi profondamente nella questione, perciò tratta successivamente delle specie sensibili e delle specie intelligibili.

Trattasi delle specie sensibili? Bisognerebbe almeno che esse fossero apprese dai sensi, affinchè potessero

(1) Vedi Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, ch. IV: « Ciò che l'autore della *Ricerca della verità* dice della natura delle idee nel suo terzo libro, non è fondato che sopra immaginazioni che ci sono rimaste dai pregiudizi dell'infanzia ». Cf. Royer-Collard, *Frammenti filosofici*, T. III, p. 343 e seg. delle opere di Reid, trad. di Jouffroy,

quindi ajutara i sensi a percepire gli oggetti esterni; poichè esse non possono far conoscere questi oggetti, se non in quanto sono le loro somiglianze e le loro immagini. E che cosa è un'immagine se non si apprende? Ma i sensi non apprendono le specie sensibili. La vista per esempio non ha mai appreso nell'aria la specie colorata; e se va la cercasse, non ve la troverebbe come ognuno sa per esperienza. Dunque è assurdo sostenere che noi giungiamo alla conoscenza di qualche oggetto, qualunque esso sia, per mezzo di specie analoghe che ci sono assolutamente sconosciute (1).

Trattasi delle specie intelligibili? La difficoltà è la medesima. Come concorrono esse alla conoscenza, se non sono esse stesse conosciute? Ora esse non lo sono. L'argomento di Durando è tanto originale che merita essere riprodotto nelle sue proprie espressioni... « L'intelletto che ha il potere di riflettere, conosce sè stesso, e conosce ciò che contiene con certezza ed in modo sperimentale. Sappiamo per esperienza che pensiamo ed abbiamo in noi il principio del pensiero. Se dunque il nostro intelletto contenesse specie tali quali si suppongono, sembra che potremmo conoscere con certezza la loro esistenza dentro di noi, nel modo che conosciamo con certezza le altre cose che sono nel nostro intelletto, come i nostri atti e le nostre maniere di esistere. Ma non è così. Dunque è manifesto che non esistono nell'intelletto più che nel senso specie destinate a rappresentare gli oggetti » (2). Oso affermare che le opere dei filosofi moderni non racchiudo-

(1) Lib. II, dist. 3. q. VI, p. 312: « Sine dubio de se videtur absurdum quod potentia cognitiva ducatur in cognitionem alicujus per tale repraesentativum quod est sibi totaliter incognitum ».

(2) Ibid., ibid.: « Intellectus cum sit virtus reflexiva, cognoscit se et ea quae sunt in eo per certitudinem et quasi experimentaliter. Unde experimur nos intelligere et habere in nobis principium quo intelligimus. Si ergo in intellectu nostro esset aliqua talis species, videtur quod possemus per certitudinem cognoscere eam esse in nobis, sicut cognoscimus per certitudinem alia quae sunt in intellectu nostro, tam actus quam habitus ».

ne una pagina più concludente, e, se posso dirlo, più psicologica sulla presente questione (1).

Così Durando di Saint-Pourçain aveva preso successivamente a parte le opinioni le più accreditate del suo tempo, e ci aveva fatto gravi correzioni, senza neppure arrestarsi davanti l'immensa riputazione di S. Tommaso. L'esempio era altrettanto più pericoloso, in quanto che partiva da un illustre prelato, il quale quantunque entrato dalla sua giovinezza nell'Ordine di S. Domenico, ed inalzato dalla santa sede alla dignità episcopale; tuttavia le sua alta posizione ed i suoi antecedenti non lo avevano potuto rattenere. Profonda fu l'impressione soprattutto tra i frati Predicatori. Uno di essi, Durando il giovane, soprannominato Durandello, nativo d'Auvergne come Durando di Saint-Pourçain, assunse il carico di confutare il suo compatriotta sopra i punti dai quali si era allontanato da S. Tommaso. Luigi di Valladolid ci ha conservato alcuni frammenti dell'opera, di cui si può leggere in Echard il principio preso del quarantanovesimo salmo. « Stando a sedere parlavi contro il tuo fratello, ed al figliuolo di tua madre ponevi inciampo. Queste cose hai fatto, ed io ho taciuto. Hai creduto, o iniquo, che io sia per esser simile a te: ti riponderò e te porrò di contro la tua faccia » (2).

II.

Ma i lavori filosofici di Ockam dovevano fare un ben altro strepito, ed avere ben altra influenza che quei di Durando di Saint-Pourçain.

Pochi filosofi hanno avuto un'esistenza più tormentosa di questo francescano, nato nel secolo XIII, nella

(1) Si confronti Arnauld, l. 1, c. VII, Reid, *Ricerche sull'intelletto umano*; T. II delle sue opere, Royer-Collard, l. 1.

(2) *Script. Ord. Praedic.*, 1, p. 587, 588, Touron, *Hist. des hommes illustres de l'Ordre de Saint Dominique*, T. II, p. 442.

contea di Surrey, e morto, secondo la più comune opinione, a Munich nel 1347, da prima discepolo di Duns Scoto, di poi suo implacabile avversario, apologista ostinato della povertà volontaria, nemicissimo del papato; chiedendo e dando a vicenda appoggio per combatterlo ai principi secolari, tanto al re di Francia, Filippo il Bello, quanto all'imperatore di Alemagna, Luigi di Baviera; sospetto all'università; scomunicato dalla Santa Sede; condannato cogli aderenti di Michele di Cesena, dal capitolo generale del suo Ordine, e malgrado gli anatemi dell'autorità ecclesiastica, proseguendo la sua opera colla penna alla mano come una spada, per combattere gli odi sospesi sulla sua testa (1).

La filosofia di Guglielmo Ockam è l'immagine fedele del suo indomito carattere e della sua vita; è un'audace ed ostinata protesta contro l'insegnamento della scuola; è la tradizione filosofica del secolo XIII messa in questione nei suoi punti più essenziali; è il rinascimento del nominaliamo vietato ed obliato dopo Roscellino, che ricomparisce tutto ad un tratto col corteggio di conseguenze che Roscellino non avrebbe confessate.

Luca Wading ha dato il catalogo delle opere di Ockam, che non comprende meno di quaranta trattati, commenti ed opuscoli sopra ogni sorta di materie. È probabile che vi siano indicate più volte sotto differenti titoli le medesime opere; e che molte di esse siano apocrife. Quello che è certo è, che pochissime sono state pubblicate, e che le edizioni risalgono ai primi anni dell'invenzione della stampa. Abbiamo perciò dovuto circoscrivere il campo delle nostre ricerche, e studiare la

(1) WADDING, *Script. Ord. Min.*, Romae, 1650, in fol., p. 155, 156 · Romae, 1806, in fol., p. 106, SBARAGLIA, *Supplementum et Castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci* Romae, 1806, in fol., p. 326 e 327, FABRICIO, *Bibl. med. et inf. latinit.*, T. III, p. 157, BRUCKER, *Hist. crit. Philos.*, T. III, p. 846 e seg.

metafisica di Ockam nelle sue *Questioni quolibetali* e nel suo *Commento sul Maestro delle sentenze*, e la sua dottrina politica nei *Dialoghi* da lui composti contro papa Giovanni XXII (1).

Incominciamo dalla sua metafisica.

Il problema dell'individuazione, come abbiamo spesso fatto osservare, a poco a poco avea preso il posto della questione sulla natura degli universali. Tutte le scuole convenivano nell'ammettere due elementi nell'individuo, uno particolare, l'altro generale, e nell'assegnare alla filosofia l'ufizio di cercare le loro attinenza, e scoprire la loro unione costituente la realtà. Il punto capitale dell'intrapresa di Ockam era la negazione assoluta dell'inerenza dell'universale nelle cose; donde risultava che non solamente le leggi dell'esistenza e le condizioni della conoscenza umana erano state mal comprese, ma che dovea mutare aspetto il fondo istesso della controversia, e bisognava ricondurre la questione al punto, in cui la disfatta del nominalismo l'aveva lasciata.

Affine di operare questo pronto regresso delle dottrine, Ockam passa in rivista le differenti forme che il realismo avea rivestito dopo Sant'Anselmo, e successivamente le rigetta tutte in nome della logica e del senso comune.

(1) *Dialogus magistri Guilleimi de Ockam doctoris famosissimi.* Lugduni, 1494, in 4to, con un epistola dedicatoria indirizzata al celebre storico, Giovanni Tritemio, abbate di Spanheim. Abbiamo avuto sotto gli occhi due esemplari delle *Questioni quolibetali*, che portano l'uno e l'altro questo semplice titolo scritto nella prima facciata del primo foglio. *Quodlibeta Guilleimi de Ockam.* Una nota collocata alla fine dell'opera avanti l'indice ci fa conoscere il nome dell'editore: « Explicitint Quodlibeta venerabilis inceptoris Guilleimi de Ockam de Ordine Fratrum minorum emendata diligenter per eximium virum Cornelium Oudenduck artium magistrum et in sacra pagina licentiatum ». Ma questa nota nel primo esemplare è immediatamente seguita dall'indicazione della data dell'edizione e dal nome dell'editore. « Impressaque Parisiis arte magistri Petri Rubei impressoris regii. Anno Domini millesimo quadringentesimo octogesimo septimo, die penultima mensis februarii ». Il secondo esemplare è senza data.

Noi lo seguiremo nelle infinite tortuosità di questa polemica, diretta per la maggior parte contro i discepoli di Scoto; e ci contenteremo di raccogliere le obbiezioni che riguardano più specialmente la scuola domenicana.

Ricordiamo qual'era l'opinione di S. Tommaso sulla natura degli universali. Egli era senza dubbio lontanissimo dal considerarli come sostanze esistenti fuori degli individui; ma sosteneva che fanno parte di questi, che vi si trovano contenuti in potenza, e che l'intelletto, in virtù della sua facoltà di astrarre, gli depura e gli realizza; di modo che se la forma universale non è un essere, è qualche cosa dell'essere, e riprende il suo vero carattere da che l'intelletto l'ha spogliata dagl'involucri materiali che la nascondevano ai sensi.

Contro questa irreprobabile tesi; è formalmente opposta alle pretensioni del realismo, Ockam invoca le sottigliezze più cavillose. I tomisti, egli dice, ammettono la realtà degli universali; nonostante pretendono che gli universali non esistano fuori degl'individui. Ma che è l'universale? Ciò che è affermato di più cose. Che è l'individuale? Ciò che è affermato da una sola cosa. Dunque l'universale e l'individuale sono parole contradittorie che non possono predicarsi di uno stesso soggetto. Si dirà che l'universale preso in sè stesso non sia affermato di più cose, ma che questa proprietà gli appartiene solamente in virtù dell'atto dell'intelletto? Questa risposta non risolve la difficoltà. Non solamente è contradittorio, essere affermato di più e non essere affermato di più, ma ancora poter essere affermato e non potere esserlo (1). Ora, secondo S. Tommaso, l'universale è predicabile di più cose in virtù dell'operazione dell'intelletto, mentre il singolare non lo è mai. Dunque l'universale

(1) *Sent*, I, dist 2, q. VII: « Non tantum praedicari de pluribus et non praedicari de pluribus contradicunt, sed praedicabile de pluribus et non praedicabile de pluribus contradicunt. Similiter posse praedicari de pluribus et non posse praedicari de pluribus contradicunt.... »

contiene in sè una possibilità che non esiste nel singolare. Fatta adunque astrazione da ogni operazione dell'intelletto, essi sono differenti, opposti, inconciliabili.

Ockam tenta inoltre di dimostrare quanto sia difficile considerare l'universale come un puro concetto delle cose. Se una medesima cosa, singolare secondo il suo essere reale, è universale secondo il suo essere intelligibile, non v'è alcuna che non possa essere universale da che l'intelletto l'ha appresa. Socrate, divenendo oggetto dell'intelletto, diviene un universale che conviene anche a Platone. L'essenza divina è resa universale dalla operazione dello spirito, benchè in sè e secondo la verità del suo essere, possieda il supremo grado dell'individualità (1).

Il generale sarebbe, come alcuni lo vogliono, il particolare concepito confusamente? Nuova difficoltà. Sia una cosa che chiamo A; A concepita confusamente è un universale; dunque conviene a B, e può essere affermata di B; B è A concepita confusamente. Socrate, per esempio, è Platone confusamente concepito; Dio è la creatura concepita confusamente, e reciprocamente Socrate concepito confusamente è Platone; Dio confusamente concepito è la creatura (2). In oltre se i concetti dell'intelletto, per la ragione che sono confusi, rendono le cose universali da particolari che erano, le nozioni sensibili debbono godere della stessa proprietà. Il generale sarebbe dunque un effetto non solamente dello spirito, ma anche dei sensi. Non sarebbe del resto cosa strana presentare la confusione dei concetti come la vera ragione dell'universalità?

(1) *Ibid*, *ibid.*: Si illa res quae realiter est singularis, et universalis secundum esse suum in intellectu,... ergo quaelibet res quae potest intelligi, consimiliter potest esse universalis eodem modo, et ita Socrates potest esse universalis et communis Platoni secundum esse suum in intellectu. Similiter essentia divina, secundum esse suum in intellectu, poterit esse universalis, quamvis ipsa, secundum esse suum reale in effectu, sit singularissima; quae sunt omnia absurda ».

(2) *Sent.*, *ibid.*: « Socrates est Plato confuse conceptus, et Deus est creatura confuse concepta ».

Un concetto è tanto più semplice quanto è più generale, ed è tanto meno confuso quanto è più semplice (1).

Così al di fuori dell'anima nessuna cosa è universale, nè per sè stessa nè per opera dell'intelletto. Ed è talmente impossibile che il singolare, sotto qualunque punto di vista lo consideri l'intelletto, sia universale, come è impossibile, dice energicamente Ockam, che un uomo sotto qualunque aspetto venga considerato, sia un asino (2). Se l'universale esiste, ciò è in virtù di una istituzione arbitraria, come quando una parola, per esempio uomo, che è singolare, è adoperata in un senso universale. Questo parlare di Ockam sulla fine della polemica contro i tomisti, ci introduce nel fondo del suo sistema.

Secondo Ockam, l'universale nello spirito è obiettivo, cioè possiede una certa realtà ideale che rappresenta gli oggetti esterni, ma in sè non è sostanza, nè qualità; è una pura finzione, come sono le idee chimeriche; le fantasie del poeta, i concetti astratti del logico. E la ragione per cui questa finzione si chiama universale è, che essa si applica egualmente a più oggetti particolari di cui esprime le somiglianze, presso a poco come una sola e medesima idea potrebbe rappresentare ad una volta due monumenti, dei quali l'uno fosse stato concepito da un architetto e l'altro fosse stato costruito ad immagine del primo. Ma lasciamo che parli Ockam.

« Si può dire probabilmente, egli scrive, che l'universale non sia una realtà, avente un essere subiettivo, o nell'anima o fuori dell'anima, ma che abbia solamente un essere obiettivo nell'anima, e che sia una finzione nella

(1) *Ibid.*, *ibid.* « Nulla res simplex potest intelligi confuse ei intelligatur; et tamen respectu singularium est universale ».

(2) *Sent.*, 1, dist. 2, q. VIII: « Tanta impossibilitas est quod aliqua res sit extra animam quocumque modo universalis, nisi forte per istituzionem voluntariam, quando ista vox *homo* quae est singularis est universalis, quanta impossibilitas est quod homo, per quamcumque considerationem vel secundum quodcumque esse, sit asinus ».

quale l'essere obiettivo è simile all'essere subiettivo della cosa esteriore. Allorchè l'intelletto apprende una cosa fuori dell'anima, esso si rappresenta una cosa simile, e se possedesse il potere creatore, produrrebbe questa seconda cosa che sarebbe distinta dalla prima. In ciò avviene dell'intelletto come dell'artista. In quella guisa che l'artista alla vista di un monumento ne concepisce un altro affatto simile, che quando sarà costruito non differisce dal primo che numericamente; così alla vista di una cosa esteriore l'intelletto concepisce una nozione che servegli di modello. Perchè nel modo che il monumento concepito dall'architetto earà il modello di un monumento da costruirsi, se l'architetto potrà costruirlo; così la nozione formata dallo spirito è come il modello delle cose particolari. E questa nozione può essere chiamata universale, per la ragione che è un modello comune a tutti gl'individui senza distinzione, e perchè in virtù della sua somiglianza coll'essere obiettivo può significare le cose che hanno un essere simile el di fuori dell'intelletto. Così l'universale non si forma per via di generazione, ma per mezzo di astrazione, la quale è une specie di finzione » (1).

Secondo Aristotele e la costante tradizione della scuola, la scienza è la conoscenza dell'universale. Ora se l'universale è una finzione dello spirito, la scienza non ha più oggetto reale, e lo scetticismo ha ragione contro il dommatismo. Ma questo eccesso non fa indietreggiare Ockam che arditamente sostiene il vero termine del sapere umano non esser le cose, come si crede, ma le parole. Le parole alle volte non esprimono che sè stesso, ed in questo caso la scienza è puramente grammaticale; alle volte esprimono i concetti astratti dello spirito, ed in questo caso la scienza è puramente logica; ed alle volte significano le cose, ed in questo caso la scienza è reale. Ma o reale, o logica, o grammaticale, la scienza umana non si fonda mai direttamente che sopra i segni. Quando

(1) *Sent.*, I, dist 2, q VIII.

dunque si nega la realtà dell'universale, e si definisce un concetto astratto che deve essere formulato dal linguaggio, non si toglie alla scienza il suo obietto, ma si determina in una maniera più precisa e più esatta. Sopra questo importante punto bisogna lasciar parlare Ockam.

« La scienza, dice Ockam, non si fonda specialmente sulle cose, come se le cose fossero ciò che è immediatamente conosciuto, ma essa si fonda sopra segni che rappresentano le cose. Bisogna sapere, continua Ockam, che ogni scienza o reale o razionale non si fonda che sopra proposizioni, perchè le sole proposizioni sono l'oggetto del sapere... Se la scienza ora è reale, ed ora razionale, ciò avviene perchè spesso le parole non sono prese in sè stesse, ma per le cose; nel qual caso la scienza è detta reale. Altre parole in altre proposizioni rappresentano i concetti dello spirito; così la scienza di queste proposizioni è detta razionale o logica. In queste proposizioni: l'uomo è una parola di due sillabe, l'animale è una parola di tre sillabe, le conoscenze, che ne abbiamo, può esser detta grammaticale. Infine tutte le proposizioni sono tutte composte di parole, e noi non le riferiamo alle varie scienze, se non perchè le parole sono prese ora per le cose, ora pei pensieri ed ora in sè stesse (1).

Il nominalismo nasconde conseguenze che la penetrazione di Ockam non poteva disconoscere, nè il suo carattere risoluto negare.

E primieramente se gli universali sono il prodotto dell'astrazione, l'intelletto ha per termine reale e necessario l'individuo. Ockam pertanto rigetta quella opinione di S. Tommaso già combattuta da Duns Scoto, che l'individuale può essere sentito, ma non può essere concepito,

(1) *Sent.*, I, dist. 2, q. IV: « Scientia realis non est specialiter de rebus tamquam de illis quae immediate sciuntur, sed de aliis pro rebus tamen supponentibus.... Sciendum quod scientia quaelibet, sive sit realis, sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur .. ».

e dimostra che le cose particolari non sono nè talmente al di sopra, nè talmente al di sotto dell'intelletto, che egli non possa apprenderle e concepirle (1).

Ma l'individuale non solamente è oggetto dell'intelletto, ma è il suo oggetto primo. Qual è la prima cosa che apprende il senso? Evidentemente il particolare. Ora l'intelletto accompagna il senso ed opera in conseguenza del senso. Questo concetto del particolare è l'origine di tutti gli altri. Se concepiamo la bianchezza, ciò avviene perchè prima abbiamo veduto gli oggetti bianchi. Si obietta che i fanciulli prendono per loro padre tutti gli uomini, e non si abituano che dopo molto tempo ad avvertire le differenze delle cose. Ma ciò succeda anche negli animali, e l'agnello segue la prima pecora che se gli presenta come se fosse sua madre. Si dirà forse che gli animali concepiscono il generale avanti del particolare? (2)

Non era da credersi che Ockam fosse per riflettere l'ipotesi delle specie intermedie sì vivamente e sì abilmente combattuta da Durando di Saint-Pourçain. Non bisogna, egli dice (3), moltiplicare gli enti senza necessità. Ora vi è egli bisogno di ammettere specie mediatrici fra noi e gli oggetti, come cose distinte da noi e da questi oggetti? Queste specie che non cadono sotto i sensi non si potrebbero ammettere se non in quanto vi fossimo costretti da ragioni convincenti e da principii evidenti per sè stessi. Ma se vi sono argomenti favorevoli a questa opinione, il più valido senza dub-

(1) *Sent.*, I, dist. 3, q VI.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid*, dist. 2, q. XVIII « Pluralitas non est ponenda sine necessitate, sed non apparet necessitas ponendi tales species productas in medio alterius rationis ab objectis e quibus causantur, quia omnes istae species non possunt sentiri ab aliquo sensu, sed cum istae species non possint sentiri ab aliquo sensu non debent poni nisi propter rationem deductam ex principiis per se notis, vel experimento..., etc » Cf. *Ibid.*, q XVII

bio è che l'agente e l'oggetto debbono trovarsi a contatto l'uno coll'altro. Tale è la ragione costantemente allegata da Averroe, il più zelante difensore delle specie sensibili. Ma questa è un'asserzione puramente gratuita, e smentita dall'esperienzo. Mille fatti mostrano che una causa può agire in lontananza. Ed è perciò che il sole, malgrado la sua distanza, illumina la terra, e la calamita attira il ferro. È vero che i raggi solari prima di giungere a noi traversano un mezzo, ma questo mezzo non è quello che ci comunica la luce. I partigiani delle specie disconoscono la vera natura della immaginazione. È proprio di questa facoltà il rappresentarci gli oggetti assenti, come se fossero davanti agli occhi, ma la sua operazione ha per termine gli oggetti, e non le loro specie od immagini. L'uomo che ora immagino è quel medesimo uomo che ho veduto poco fa, e non già la specie di quell'uomo. Ockam non ricusa di conservare questo termine specie, ma a condizione che significhi o la cosa immaginata, o l'atto della fantasia e niente altro.

Ockam rigetta egualmente le idee platoniche che le specie sensibili. Difatti come avrebbe potuto conciliarle col nominalismo? Stando alla definizione che dà dell'idea, si crederebbe ascoltare un discepolo di Platone che espone nel gergo barbaro della scolastica la sublime filosofia del suo maestro. « L'idea, egli dice, è un modello conosciuto dalla causa efficiente, la quale contemplandolo e di lui immagine può creare le cose........ Le idee, egli continua, sono gli esemplari che Dio contempla, allorchè produce le sue creature ». Ma ecco a che riduce Ockam questa introduzione veramente socratica. La divinità non ha davanti a sè altri esemplari che le sue proprie fatture, da essa conosciute per anticipazione prima di averle create. Dunque in ultima analisi le idee non sono che le creature di Dio, in quanto che Dio le conosce, o in altri termini, l'idee sono la conoscenza che Dio ha delle sue creature, ma non sono cose reali; e sic-

come le opere di Dio sono particolari, perciò non possono esservi idee universali, mentrechè di particolari ve ne sono tante quanti sono gli individui nati o da nascere, cioè una infinità (1).

Ma la parte più singolare della dottrina di Ockam, dopo il suo nominalismo, è certamente il suo scetticismo sopra tutte le questioni ontologiche.

Interrogate Ockam, per esempio, sulla natura dell'anima; egli non sa ciò che sia, e neppure se sia reale. Non nega, nè afferma, ma si tiene in una impassibile riserva, perchè trova di egual forza le ragioni addotte per l'una e l'altra parte.

« Definendo l'anima, egli dice, una forma immateriale ed incorruttibile che si trova tutta intera in ciascuna parte del corpo, non può stabilirsi nè per via di evidenza, nè per via di dimostrazione, nè per via di esperienza, che un'anima di tal sorta sia forma del corpo...... Non può stabilirsi per via di dimostrazione, perchè tutte le ragioni che sembrano provarla, lasciano nel dubbio i filosofi che seguono il lume naturale. Non può stabilirsi per via di esperienza, perchè sperimentiamo solamente il pensiero, il volere ed altri simili fenomeni. Ora i filosofi di cui parliamo, potrebbero sostenere che queste sono semplici operazioni o passioni prodotte in questa forma, per cui l'uomo si distingue dagli animali; e benchè secondo la fede e la verità questa forma sia un'anima intelligente ed incorruttibile, potranno dire che essa è una forma estesa, sottomessa alla nascita ed alla morte, sembrando che l'esperienza non si presti ad altra conclusione; *tamen talia diceret quod esset forma extensa et generabilis et corruptibilis; et non videtur quod experientia aliam formam concludat* » (2).

(1) *Sent.*, 1, dist. 35, q. V.

(2) *Quodlib.*, I, q. X: « Dico quod intelligendo per animam intellectivam formam immaterialem et incorruptibilem quae tota est in toto corpore et tota in qualibet parte corporis, non potest evidenter fieri per rationes sive per experientiam, quod talis anima sit forma

Ockam si accinge a sviluppare questo ultimo punto. Il filosofo che segue la ragione naturale facilmente concederebbe che noi sperimentiamo nel nostro interno un genere di pensiero, che è l'atto di una forma corporea e corruttibile, e direbbe con ragione che una simile forma suppone l'estensione, ma non concederebbe che noi sperimentiamo quell'altro genere di pensiero che è un'operazione propria della sostanza immateriale. Onde dal pensiero non possiamo concludere esistere in noi una sostanza immateriale, che sia la nostra forma, e quando anche sperimentassimo in noi questo genere di pensiero non potremmo altro concluderne, se non che il suo soggetto è in noi come agente, ma non come forma essenziale della nostra esistenza (1).

Se Ockam non è decisivamente materialista, bisogna convenire che è ben vicino ad esserlo.

Seguiamo Ockam sul terreno della teodicea, poichè è qui appunto dove si possono vedere le sue incertezze molto straordinarie in un secolo di fede.

Ockam non si limita ad insegnare con S. Tommaso e con tutti i teologi che Dio dagli uomini di questa terra non è conosciuto in sè stesso, che l'essenza divina non è oggetto immediato delle operazioni del nostro intelletto; egli

corporis, nec quod intelligere talis substantiae proprium sit in nobis, nec quod talis anima sit forma corporis. Quidquid de hoc senserit philosophus non curo ad praesens, quia omnis ratio probans ista accipit dubia homini sequenti rationem naturalem. Nec per experientiam probatur, quia solum experimur intellectionem et nolitionem et similia, sed omnia ista dicit sequens rationem vel experientiam, esse operationes et passiones causatas et receptas in forma illa per quam poneret hominem distingui a brutis: et licet secundum fidem et veritatem ponatur quod ista sit anima intellectiva quae est forma incorruptibilis, tamen talis diceret quod esset forma extensa, et generabilis et corruptibilis, et non videtur quod experientiae aliam formam concludat ».

(1) *Quodlib.*, *ibid.*. « Non experimur istam intellectionem quae est operatio propria substantiae immaterialis, et ideo per intellectionem non concludimus illam substantiam incorruptibilem esse in nobis tamquam formam ».

va più oltre e pretende che noi non abbiamo alcun concetto semplice della divinità. Infatti non vi sono che le cose suscettibili di essere conosciute in loro stesse, che siano l'oggetto di concetti semplici. Un cieco nato perverrebbe a formarsi un concetto semplice del colore col soccorso dell'altre sue percezioni? No sicuramente. Ora chi non vede che lo spirito umano riguardo a Dio è nella stessa situazione del cieco riguardo ai colori? (1)

Come dunque l'uomo conosce Dio? Per una serie di astrazioni, di cui gli oggetti particolari ci offrono gli elementi, che noi riuniamo in una nozione complessa che per noi sostiene le veci della divinità. Questa nozione in quanto si compone d'idee elementari che convengono tanto a Dio quanto alle altre cose, è comune; ma presa nella sua totalità, ella è propria; perchè Dio solo possiede tutti insieme gli elementi inclusi in essa. « Esistono più concetti semplici, dice Ockam, che l'astrazione naturalmente depura, e di cui ciascune preso a parte conviene a Dio ed all'altre cose. Tutti questi concetti riuniti generano il concetto dell'essere divino, e per giungere alla cognizione di Dio basterà potersi convincere che a questo concetto corrisponde un oggetto reale. Per esempio, continua Ockam, si può astrarre dagli esseri particolari il concetto dell'essere che è comune a Dio ed a tutti gli altri esseri. Similmente si può astrarre il concetto della sapienza che è comune alla sapienza creata ed increata. Egualmente si può astrarre il concetto della bontà che conviene alla bontà divina ed alla bontà umana; e ciò può farsi in quanto che la sapienza è distinta dalla bontà. Ora la totalità di questi concetti presi insieme non può verificarsi che in Dio solo; perchè nessuna sapienza creata è la bontà creata, e reciprocamente. E questo concetto complesso che formiamo ci dà il diritto di concludere l'esistenza di un essere che è la bontà, la sapienza, ec., perciò Dio è da noi conosciuto col soccorso di un con-

(1) *Sent.*, I, dist. 2, q. IX.

cetto composto che conviene a lui solo..... Nonostante non è conosciuto in sè stesso, perchè in sua vece è conosciuta una cosa diversa da Lui; essendochè in questa proposizione: Esiste un essere che è la sapienza, la giustizia, la carità ec., tutti i termini sono concetti, di cui nessuno è realmente il concetto di Dio (1).

Ora quale è il carattere di questa nozione dell'essere divino sì penosamente acquistata in virtù della nostra facoltà di astrarre? Essa è almeno distinta, chiara e certa? Lo spirito può riposarvisi con sicurezza, come nell'infallibile possesso di una verità per lungo tempo cercata?

Intorno all'esistenza di Dio Ockam non varia, e costantemente dichiara potersi con certezza dimostrare.

Il nome di Dio ha un doppio senso; significa: 1.° un essere più nobile e migliore di tutti gli altri (*aliquid nobilius et melius omni alio a se*); 2.° un essere che non può essere sorpassato in bontà ed in perfezione (*quo nihil est melius et perfectius*). Se consideriamo Dio sotto questo ultimo aspetto, la sua esistenza può essere certamente dimostrata, perchè se la ragione non ammettesse un primo essere, una prima causa efficiente e finale, una prima perfezione, si perderebbe in un progresso infinito.

Ockam dice: « Accadono certi effetti; si producono forse da sè stessi, o esistono in sè stessi? Evidentemente no. Forse sono senza causa? Neppure. Dunque hanno una causa distinta da loro stessi. Sia *A* questa causa. Se *A* non è causa prima, *A* è prodotta da un'altra causa qualunque, per esempio da *B*, e questa da un'altra e così all'infinito fino a che non siam giunti ad un termine veramente primo (2).

Questa celebre prova, che abbiamo tanto spesso incontrato nel corso delle nostre ricerche, è presentata da

(1) *Sent.*, I, dist. 3, q. II.
(2) *Sent.*, I, dist. 2, q. X. Cf. *Quodlib.*, I, q. 1.

Ockam sotto una nuova luce. Per dimostrare la necessità di una causa efficiente insiste sulla conservazione piuttosto che sulla creazione delle cose. « Perchè, egli nota, non è facile provare contro i filosofi che non possa esistere una serie infinita di cause distinte fra loro, per esempio, un uomo generato, un altro che lo genera e così all'infinito. Ma si può formulare un argomento in questi termini: Ciò che è realmente prodotto, fin che dura è conservato da qualche causa. Ora domando se questa causa che lo conserva è prodotta o no. Se non è prodotta, ella è causa prima; se è prodotta, ella pure ha una causa che la conserva e sulla quale posso rinnovare la domanda; di maniera che bisogna fermarsi ad una causa conservatrice, non conservata, e per conseguenza produttrice, non prodotta, ovvero perdersi in un progresso all'infinito. Ma qui il progresso all'infinito non può aver luogo, perchè supporrebbe l'esistenza attuale di una serie non definita; conseguenza inammissibile secondo i principii della filosofia naturale... » (1). In altre parole se trattasi di cause creatrici, non è dimostrato che non si possa ammetterne una serie infinita: se trattasi di cause conservatrici, la cui azione è necessariamente contemporanea al loro effetto, l'impossibilità di una simile ipotesi è manifesta. Dunque è meglio fondare la prova dell'esistenza divina sull'attuale conservazione che sulla creazione degli esseri contingenti; tale è il sentimento di Ockam. Aggiungiamo a maggior gloria del discepolo di Scoto che questa fu anche l'opinione di Cartesio che l'ha chiaramente espressa nelle sue *Meditazioni* ed altrove (2).

Ma quando dopo avere stabilito l'esistenza della causa prima, Ockam arriva agli attributi divini, l'unità, la

(1) *Sent.*, I, dist. 2, q. X. Cf. *Quodlib.*, I, q. I.

(2) *Meditazione* III *Risposta alle prime obiezioni*. « Io non tanto ho cercato da quale causa io sia stato altre volte prodotto, quanto ho cercato quale è la causa che mi conserva presentemente ».

scienza, l'immutabilità, l'infinità, lungi dal voler nascondere l'indecisione del suo pensiero, dichiara senza reticenza che nessuna perfezione dell'essere supremo può essere dimostrata colla ragione Ma se la ragione non può dimostrarle, a chi altri c'indirizzeremo per acquistarne la conoscenza, se non alla rivelazione ed alla fede? La verità religiosa, oscura e dubbiosa pel filosofo che ragiona, è irrefragabile pel fedele che si sottomette. La fede mena alla certezza che la scienza non può dare. Così Ockam, pirronico in metafisica, dommatico e credente in teologia, come cristiano, pone, per così dire, le arditezze del suo libero pensiero sotto la protezione della sua ortodossia. Il metodo di Ockam consiste nell'esaltare la fede per acquistare il diritto di gettarsi nei rischi della ragione. Per verità è un metodo pieno di contradizioni, ma pure qualche volta comodo al filosofo, posto alle prese coll'intolleranza.

Esponiamo il carattere scettico della teodicea del frate francescano colle sue precise parole.

Ockam ricerca se colla ragione naturale si possa provare non esservi che un Dio. « Considerando Dio come causa prima, egli dice, si può senza dubbio dimostrare che esiste una tal causa, ma da ciò non segue che si possa dimostrare la sua unità. Questa cosa è conosciuta solamente per via di fede, *hoc tantum fide tenetur* (1).

Da un'altra parte Ockam domanda se Dio conosca tutte le cose fuori di sè ». Sostengo in primo luogo, egli risponde, che in verun conto si può provare colla ragione che Dio non conosca cosa alcuna fuori di sè. In secondo luogo sostengo che non si può provare colla ragione che egli tutto conosca. Sostengo in terzo luogo che si può dimostrare in modo probabile (*probabiliter*) che egli conosca qualche cosa (2).

(1) *Quodlib*, I, q. I.
(2) *Sentent.*, I, dist 35, q II: « Dico quod nullo modo potest per rationem probari quod Deus nihil aliud a se intelligat; secundo,

Ockam non è meno riservato a riguardo della potenza di Dio. Secondo le sue proprie parole non si può provare colla ragione naturale che Dio sia la causa efficiente di tutte le cose; primieramente perchè non si può rigorosamente dimostrare che alcune cause, per esempio i corpi celesti, non siano sufficienti per produrre molti effetti, di cui Dio, a confessione di tutti, non potrebbe essere considerato come la causa immediata; secondariamente perchè se si potesse stabilire per via di dimostrazione che Dio sia causa efficiente, si dimostrerebbe con non minor facilità che la sua causalità è sufficiente a tutto produrre, e così ogni altra specie di causa diventerebbe inutile. Ma Ockam va più oltre, anche a rischio di affievolire la prova che ha dato dell'esistenza di Dio; e non ammette che la ragione possa dimostrare che Dio sia la causa di alcun effetto; perchè, egli dice, non è provato che esista alcuna cosa suscettibile di esser prodotta, seppure non si debbano dir prodotte le cose che nascono e si alterano; del che i corpi naturali terrestri e celesti sono le vere cause. In quanto poi ai corpi terrestri o agli astri niente prova che siano stati prodotti. *Non potest probari sufficienter quod substantia separata quaecunque nec aliquod corpus coeleste causatur a quocumque efficiente.* La sola cosa ammessa da Ockam è che ci possiam ragionevolmente persuadere (*persuaderi rationaliter*), che Dio è causa efficiente o motrice (*causa efficiens vel movens*), di qualche effetto; perchè a qual fine ammetterlo esistente, se non poteva produrre qualche cosa nell'universo? (2)

quod nec potest probari per rationem quod intelligat omnia a se; tertio, quod potest probabiliter probari quod intelligat aliquod aliud a se ».

(1) *Quodlib.*, II, q. I: « Dico quod non potest probari ratione naturali quod Deus est causa efficiens immediata omnium... Secundo dico quod non potest probari naturali ratione quod Deus sit causa efficiens alicujus effectus; quoniam non potest probari sufficienter quod sint aliqua effectibilia praeter generabilia et corruptibilia quorum causae sufficientes sunt corpora naturalia inferiora et corpora

Ma è principalmente allorchè tratta dell'infinità divina che il Dottor Francescano dà libero corso alle tendenze scettiche della filosofia. Si può, egli domanda, provare colla ragione naturale che Dio è infinito? No, risponde, perchè l'infinità di Dio non potrebbe dimostrarsi che dalle sue opere: ora le sue opere non la dimostrano. Ockam insiste sopra questo ultimo punto, che espone nella seguente maniera. « Se gli effetti della potenza di Dio, egli dice, provano la sua infinità, ciò avviene, o perchè le opere di Dio hanno una durata infinita, o perchè Dio produce opere infinite, o perchè crea simultaneamente o successivamente più infiniti, o perchè conosce un numero infinito di oggetti. E primieramente ciò non avviene perchè le opere di Dio abbiano una durata infinita; perchè oltre al non potersi dimostrare che alcuna cosa abbia Dio per autore, *non potest demonstrari quod Deus est alicujus causa efficiens;* la stessa potenza attiva che ha prodotto il suo effetto può continuarlo, e non ha bisogno di maggiori sforzi per continuarlo duranta mille anni, che durante un sol giorno; anzi la potenza che l'ha conservato per un sol giorno, può continuarlo eternamente, se veruno potenza contraria non si opponga alla sua azione e non ne diminuisca l'efficacia. Secondariamente Dio non produce opere infinite, perchè nessun effetto è, nè può essere infinito. In terzo luogo non crea simultaneamente e successivamente più infiniti, perchè più infiniti non possono esistere ad una volta; e da altra parte una sola causa anche finita, per la varietà delle cause che concorrono con essa a degli oggetti che subiscono la sua azione, può produrre una successione infinita di effetti. Il sole non scalda un'infinità di corpi coi suoi raggi? Uno stesso fuoco non potrebbe abbruciare un'infinità di materie combustibili? Finalmente Dio non conosce un numero infinito di

coelestia.... Tertio dico quod potest persuaderi rationabiliter quod Deus est causa efficiens vel movens alicujus effectus, quia aliter frustra poneretur, si non posset aliquid causare effective in universo ».

oggetti, perchè non si può rigorosamente dimostrare, come abbiamo veduto, che Dio conosca qualche altra cosa oltre sè stesso ». I partigiani dell'infinità divina possono obiettare che l'infinità non repugna alla natura dell'essere, e che se Dio non la possedesse, apparterrebbe ad un altro, che in tal caso sorpasserebbe Dio in perfezione. Ma che risponde Ockam? « Sostengo non potersi rigorosamente mostrare che l'infinità non repugni alla natura dell'essere, e quando anche ciò fosse concesso, non ne resulterebbe che dovesse esistere un essere infinito. Niente impedisce che gli esseri siano in numero pari; dovremo dunque dire che noi possiamo provare che lo sono? (1) »

Spettacolo veramente notevole! Ecco da una parte dottori pieni di fede e di umiltà, figli docili della Chiesa, fedeli ai suoi dogmi ed alla sua disciplina, pronti a tacere o a ritrattarsi dopo che Roma avrà parlato, un Alberto Magno, un San Tommaso, un San Bonaventura, un Duns Scoto, che si riguardano scrupolosamente dal negare l'eccellenza ed il valore dell'intelletto umano, anzi unanimemente proclamano che può con certezza pervenire alla conoscenza del Creatore; ed insegnano di più che non è assolutamente incapace di penetrare i misteri della fede cristiana; specialmente San Tommaso immerso in questo argomento con tutto il suo pensiero, compone la sua ammirabile *Somma contro i gentili*, ove parla il linguaggio dei filosofi e non mette in opera che ragioni desunte dalla scienza profana: ed ecco da un'altra parte uno scrittore che si annunzia come un pensatore libero, che investe il potere pontificio e la gerarchia ecclesiastica, e che pretende riformare il clero e rinnovare la filosofia. Avrà egli nella dignità della ragione quella fede santa e quella longanime speranza che l'arditezza della sua intrapresa sembra promettere? No, egli non concede allo spirito umano nessun valore fuori dell'esperienza; nega che possiamo conoscere Dio col lume naturale, e tutte

(1) *Quodlib.*, II, q. II. Cf. III. q. I; VII, q. XI e XIV.

le volte che questo novatore tanto risolute si trova alla presenza della verità religiosa, la sua vista si turba, la sua fermezza vacilla, e non sapendo nè che dire nè che fare, si getta nelle braccia dell'autorità. Singolare impasto di debolezza e di audacia, di scoraggiamento e di temerità! Forse accaderebbe tutto ciò, perchè la ragione ha tanto maggior confidenza in sè stessa, quanto più si sente sostenuta dalla fede, e perchè se questo divino appoggio le manca, facilmente si abbatte e dispera? O forse perchè a misura che si affranca, non sente il bisogno d'imporre a sè stessa una regola severa, reprimere i suoi slanci e limitare le sue possessioni, affin di guarentirle e consolidarle? Confessiamolo sinceramente, se l'emancipazione della filosofia dovesse avere per risultato la diffidenza delle nobili facoltà, di cui ci ha dotati il Creatore, non varrebbe la pena che costa, a tutti gli spiriti sinceri, nei quali la vaghezza ingannevole dell'indipendenza non prevale sull'amore della verità, non potrebbero non rimpiangere il tempo, in cui il genio illuminato dal cristianesimo e raffrenato dalla Chiesa, procedeva alla scoperta del vero colle forze riunite della tradizione, della ragione e della fede. In Ockam l'attitudine scettica in teodicea è conseguenza del suo nominalismo. Quando si nega l'elemento generale della conoscenza umana, e si riduce tutta la scienza allo studio delle parole, la logica mena all'abbandono delle verità religiose, come collocate al di là della portata dell'uomo; o apertamente negandole, come alcuni scrittori del secolo XVIII hanno fatto, o ad esempio di Ockam lasciandone il giudizio alla fede ed all'autorità; ma questa riserva o ipocrisia o ateismo manifesta il falso principio, da cui il filosofo ha preso le mosse (1).

(1) Fa veramente meraviglia il giudizio che è stato portato da gravi scrittori sulla teologia di Orkam, e che il P. Mansi ha riprodotto nelle sue addizioni alla biblioteca di Fabricio, *Bibl. med., et inf. Latinit.*, T. III. p. 158. Nullus unquam scriptor S. Matri Ecclesiae adeo se simul amore et odio dignum reddidit ac iste Occamus.

Ockam ha portato nella morale lo spirito della sua psicologia e teodicea. Se l'universale è pura finzione dello spirito, una vuota parola che le labbra pronunciano, ma che nulla esprime di reale, non potrebbe avere maggior realtà pel moralista che pel metafisico. Ma in morale l'universale è la medesima cosa che la legge e l'obbligazione uniforme ed assoluta che lega ogni volontà. Dunque il negare l'universale in morale conduce a negare il dovere, e a lasciare apertamente la libertà senza altra regola che la passione, o almeno ad alterare profondamente le basi della moralità. Duns Scoto aveva cercato, come abbiamo veduto, il fondamento della legge naturale nel decreto arbitrario di Dio, che crea il bene ed il male ad arbitrio, per così dire, dei suoi capricci, dei suoi comandi o delle sue proibizioni. Ockam per restar fedele allo spirito del nominalismo, e per applicarlo anche al dovere ed alla virtù accettò di buona voglia la teoria di Scoto.

Secondo Ockam i vizi più vergognosi, i delitti più abominevoli, come anche gli atti di devozione e di eroismo per sè stessi ed assolutamente non sono nè buoni nè cattivi. Ciò che determina la bontà degli uni e la malizia degli altri, è la volontà di Dio, che proibisce questi ed ordina quelli. Questa volontà è sovranamente libera nei suoi decreti. Dio non ha obbligo alcuno verso l'uomo. Di Lui non si può dire che non può fare ciò che non deve fare, o che non può non fare ciò che deve fare, perchè è superiore ad ogni obbligazione. Lasciamo parlare Ockam per l'ultima volta nello esporre questa parte del suo sistema.

« Benchè l'odio di Dio, il furto, l'adulterio ec. offrano circostanze malvagie, in quanto che vengono fatti da un

Dum Theologica scribit, nemo melius; dum contra Ecclesiam, virulentior nemo ». Se il Papato ha avuto luogo a querelarsi dell'attitudine politica di Ockam, aveva per lo meno altrettanti rimproveri da fare alla dottrina religiosa dell'indocile francescano.

agente che il decreto divino obbliga ad una condotta tutta opposta; nonostante, assolutamente parlando, potrebbero essere spogliati dalla volontà divina di ogni circostanza cattiva, e l'uomo potrebbeli fare senza colpa, se invece di essere proibiti, come sono nel corso attuale, fossero da Dio comandati. Mentre però vige il precetto che proibisce tali atti, niuno può meritare facendoli, perchè non possono essere meritorj se non nel caso che cadano sotto il precetto divino. E se l'uomo meritasse facendoli, non si chiamerebbero furto, adulterio, odio di Dio, perchè simili nomi non si danno a questi atti presi in sè stessi, ma in quanto sono proibiti da espresso comando di Dio. Che se Dio li ordinasse, colui che li facesse, non sarebbe obbligato ad una diversa condotta; ed allora questi atti non porterebbero più i nomi obbrobriosi, sotto i quali ora li designiamo » (1).

Per completare questo ritratto del carattere e della filosofia di Ockam, ci restano a dire alcune parole sulla sua dottrina politica.

Ockam in politica è partigiano dichiarato della monarchia. I suoi motivi sono quelli di Aristotele, di cui egli analizza minutamente le dottrine sulle differenti forme di governo. Ma lo scopo principale che prende di mira con proterva ostinazione e con tutti i mezzi che la dialettica può fornire, è la depressione del Papato. Fra il papa Giovanni XXII ed il nuovo imperatore di Alemagna, Luigi di Baviera, andavano a riaccendersi le antiche querele tra il sacerdozio e l'impero; e, come a tempo di Gregorio VII e di Enrico IV, si discutevano i diritti e le reciproche obbligazioni della società religiosa e della so-

(1) *Sentent.*, II, q. XIX « Licet odium Dei, furari, adulterari habeant malam circumstantiam annexam, et similia de communi lege, quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligantur ad contrarium; sed quantum ad esse absolutum in illis actibus, possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa; et etiam meritorie possent fieri a viatore, si caderent sub praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto divino, etc. ».

cieth laicale; ma le condizioni della lotta erano molto cambiate. Ockam rifugiatosi alla corte di Luigi, suo solo appoggio nella persecuzione. « Difendimi colla spada, diceva al suo real protettore, ed io ti difenderò colla penna » (1). Non mantenne che troppo fedelmente la parola; e malgrado l'abito che portava, la cristianità lo vide consacrare tutta l'energia del suo genio a stabilire le prerogative del potere imperiale e l'inferiorità della potenza ecclesiastica. Il Papa ha ricevuto da Gesù Cristo la pienezza dell'autorità spirituale e temporale, e può egli generalmente tutto ciò che non è contrario alla legge divina ed al bene manifesto della nazione? Ovvero questa pienezza di potenza non comprende per diritto divino che lo spirituale, non il temporale? Ovvero è in parte di diritto divino, in parte di diritto umano? Il sommo Pontefice possiede in qualche caso e per qualche titolo un'assoluta potenza? La sua autorità ordinaria non è almeno limitata in certi casi definiti dall' istituzione divina? Nel principio della terza parte dei suoi *Dialoghi*, Ockam pone, discute e risolve contro il successore di San Pietro queste formidabili questioni che, un mezzo secolo prima non sarebbero state neppur messe in discussione; tanto la mutazione dell'opinione era stata rapida! Attribuire al sommo Pontefice la pienezza dell'autorità spirituale e temporale è, secondo Ockam, una opinione falsa, dannosa, funesta ed eretica (2). I fedeli che compongono la società cristiana non sono gli schiavi del Papa (3). Egli non può disporre nè delle persone, nè dei loro beni e non è il giudice delle loro differenze, la potenza ricevuta da Cristo è tutta spirituale, e se vi si associa una giurisdizione

(1) Tritemio *De Script. Eccles.*, C. DLXIII.

(2) *Dialog.*, p. III, tratt. I, lib. I, cap. V: « Ubi arguitur contra primam opinionem quod sit falsa, periculosa, perniciosa et haereticalis ».

(3) *Ibid.*, c. VIII. « In quo probantur duo, scilicet quod non omnes Christiani sunt servi Papae, et quod multi christiani habent proprietatem et dominium rerum temporalium ». Cf. Tratt. 2, lib. I, c. XXIII.

temporale, è pel consenso dei fedeli e nei limiti che essi hanno permesso. Allorchè papa Zaccaria depose l'ultimo re della dinastia dei Merovei, la deposizione ebbe luogo per la volontà del popolo francese e non in virtù di un diritto inerente al Papato. Similmente è stato l'assentimento tacito o dichiarato delle nazioni di Alemagna e d'Italia, che ha permesso soltanto in alcune circostanze ai sovrani Pontefici di disporre del santo romano impero (1). Quanto Ockam deprime il Papato e le prerogative che gli erano attribuite nel medio evo, altrettanto esalta la potenza imperiale. L'imperatore tiene la sua corona da Dio e dal popolo (2). Il suo potere in ciò che concerne il temporale si estende a tutto l'universo. Tutti gli uomini gli debbono obbedienza, e se portano le armi contro di lui, fosse ancora per ordine di un altro sovrano, del re di Francia per esempio, si rendono colpevoli di delitto di lesa maestà e di ribellione, a meno che l'ignoranza non serva loro di scusa (3). È vero che, secondo Ockam, l'imperatore non ha ricevuto la potenza che pel bene dei suoi popoli, e che non deve usarne arbitrariamente, ma impiegarla alla difesa dell'interesse generale; questa riserva però diviene, in mano del sottile difensore dell'impero, un argomento di più in favore della prerogativa imperiale. In nome della comune utilità e della salute pubblica, Ockam reclama per l'imperatore i poteri più estesi non solamente

(1) *Dialog.*, p. III, tratt. I, lib. I, c. XX: « Per qualam potestatem et auctoritatem papa Zacharias deposuit regem Franciae et Pipinum instituit.... per talam vel consimilem transtulit romanum imperium de Graecis in Germanos; regemque Francorum non deposuit auctoritate vel potestate sibi data a Christo. Sed hoc fecit auctoritate Francorum qui sibi illa vice auctoritatem et potestatem dederunt talem ».

(2) *Ibid.*, c. XXVI: « Cum dicitur quod potestas imperialis et universaliter omnis potestas licita et legitima est a Deo, non tamen a solo Deo, sed quaedam est a Deo per homines, et talis est potestas imperialis quae est a Deo scilicet per homines »

(3) *Dialog.*, p. III, trat. I, lib. II, c. VI e seg. Vedi soprattutto il c. XX.

nel temporale, ma anche nello spirituale (1). Purchè l'imperatore sia cristiano cattolico, e che abbia l'uso delle sue facoltà, Ockam riconosce in lui il diritto di eleggere il Papa, ed a più forte ragione di confermare la sua elezione fatta dai cardinali e dal popolo romano, quando egli stesso non l'abbia eletto (2). Se il Papa diviene eretico, se affligge la Chiesa coi suoi scandali, l'imperatore avrà il potere di giudicarlo e di pronunciare la sua deposizione. Gli Apostoli e lo stesso Gesù Cristo, come uomo, non sono stati soggetti alla giurisdizione dei tribunali secolari?

Così sviluppasi nell'opera del Dottor Francescano tutta una teoria politica che consacra le pretensioni le più assolute della potenza imperiale e generalmente dell'autorità temporale nelle sue attinenze colla Chiesa. Alcuni motivi personali, il bisogno di abbassare un potere nemico, la riconoscenza per un principe che lo proteggeva contro la persecuzione, hanno guidato la penna dell'adirato scrittore; ma la sua politica era pure la conseguenza della sua metafisica, e di quel nominalismo sfrenato che, inclinando al materialismo, dispone lo spirito a preferire i poteri che hanno una forza esteriore di coazione, e a sacrificar loro quelli che si fondano sulla coscienza.

Il metodo, intendo il metodo sillogistico di argomentazione, sì pregiato nel medio evo, è presso a poco la sola parte per la quale Ockam si riunisce alla tradizione scolastica; per tutto il resto egli si separa aper-

(1) Vedi tutto il libro III del secondo trattato nella terza parte dei *Dialoghi* di Ockam.

(2) *Ibid.*, c. V: « Talem capacitatem habet ex hoc ipso quod est christianus, catholicus, et discretus et romanus ». Non avendo noi a trattare che i capi principali della dottrina politica di Ockam, ci siamo limitati a studiarli nei suoi *Dialoghi*. Coloro che vorranno conoscerla più a fondo dovranno consultare la celebre raccolta di Melchiorre Goldast *Monarchia Sancti Imperii Romani*, T. II, Francofordiae, 1614, in-fol. p. 313 e seg. Il dotto editore vi ha riunito la maggior parte degli scritti del Dottor Francescano su i rapporti del sacerdozio e dell'impero.

tamente dai suoi predecessori, ed apre nuove vie nelle quali la sua inflessibile logica non gli permette di arrestarsi. Il secolo di S. Tommaso a di Duns Scoto aveva veduto comparire sistemi, come l'averroismo, che attaccavano le basi della religione, ma i fautori di queste eresie metafisiche fuggivano la luce, e reclutavano i loro seguaci nell'ombra, come rimprovera loro S. Tommaso. Ciò che vi fu di nuovo e di allarmante per la Chiesa nell'audace intrapresa del discepolo infedele di Duns Scoto, ciò che lo rese degno di tutta l'attenzione dello storico, è che lungi dal nascondere le sue dottrine, o indebolirne il valore, egli le produsse in piena luce nella scuola con tutto il corteggio delle loro conseguenze. Insegnate pubblicamente nelle università di Francia e d'Inghilterra, presero il carattere di una sfida portata alla tradizione filosofica della società cristiana da opinioni e da passioni lungo tempo raffrenate, ma che si sentivano assai sicure di sè stesse ed assai potenti per impegnare il combattimento. Questo sintomo dello stato morale degli spiriti era di grave momento; fu meglio compreso, e sembrò ancora più minaccevole, allorchè comparve, qualche tempo dopo, l'eresia di Giovanni Wiclef, compatriotta di Ockam, formato come lui nelle scuole di Oxford, e che il suo carattere, la sua dottrina ed i suoi errori lo destinavano ad essere il precursore di Lutero e di Calvino.

Capitolo V.

Ultimo periodo della filosofia scolastica.

I. Tommaso Bradwardin. Analisi del suo libro *De Causa Dei contra Pelagium*. — II. Rinascimento del nominalismo. — III. Roberto Holcoth, Giovanni Buridano. — IV. San Tommaso ed i nuovi mistici, Maestro Eckard, Giovanni Taulero, Enrico Suzo. — V. Fine della filosofia scolastica.

I.

Fra le controversie filosofiche e teologiche che agitarono le scuole cristiane nella prima parte del secolo XIV, quelle che ebbero per oggetto la gratuità o l'efficacia della grazia non furono le meno animate. San Tommaso sembrava aver chiusa la discussione, adducendo precise definizioni che fissavano il senso del dogma e che dalla Chiesa erano state approvate. Ma la questione è tanto sottile e sì complicata che continuò ad essere discussa, anche dopo l'Angelico Dottore, le cui opinioni ebbero bentosto avversari. Abbiamo fatto conoscere il sentimento di Duns Scoto, meno favorevole al concorso divino che all'antonomia della volontà; più sopra abbiamo analizzato alcuni testi di Durando di Saint-Pourçain affatto decisivi in favore del libero arbitrio, ed avremmo potuto facilmente moltiplicare queste testimonianze di resistenza, fatte al sistema della grazia efficace. Fra tutte le opinioni manifestatesi da tutti i punti dell'orizzonte, si formava come una lega contro le massime che S. Tommaso aveva sostenute, e che la scuola domenicana aveva adottate come la pura dottrina del cristianesimo. Presso gli uni tentava risorgere il pelagianismo, e presso gli altri già se ne faceva apertamente professione con presuntuosa audacia e con arguzie vivaci, proprie dei novatori.

Questo inatteso movimento di opinioni nel centro delle università, dette luogo ad una energica protesta da parte di un teologo inglese, estraneo all'Ordine di San Domenico, ma difensore entusiasta delle massime dell'Angelo della scuola, Tommaso Bradwardin.

Questi, secondo una probabilissima congettura che sembra corroborata anche da una sua testimonianza, era nato nella contea di Chester, e se si deve credere a Balée, nella piccola città di Hartfield. L'epoca della sua nascita è incerta, ma non può essere portata molto al di là del principio del secolo XIV, perchè figura nell'anno 1325, col titolo di procuratore, nel catalogo degli ufiziali dell'università di Oxford. Per lungo tempo insegnò teologia nel collegio di Merton, che dipendeva dall'università, ed in seguito si pose al servizio del vescovo di Durcham, Riccardo di Bury, autore di una curiosa opera intitolata *Philobiblion* (1), che ispira infatti una viva passione pei libri. Tale era la rinomanza di Bradwardin come teologo, che il poeta Chaucer lo pone accanto a Sant'Agostino ed a Boezio (2). Gerson ed altri scolastici pagano ancora un giusto tributo alla sua autorità nella scuola. Dopo avere occupato diversi impieghi ecclesiastici, e particolarmente la carica di confessore del re d'Inghilterra Eduardo III, fu inalzato a richiesta del clero, alla sede di Cantorberì, ma morì poco tempo dopo nel mese di ottobre 1349 (3).

(1) Dottamente tradotta da Ippolito Cocheris, Parigi. 1856, in 12mo.

(2) CHAUCER, *Nuns Priests Tale:*

As can the holy doctour S. Austin,
Or Boece, or the Bishop Bradwardin.

(3) Noi abbiamo preso questi particolari biografici dalla prefazione dell'edizione inglese dell'opera di BRADWARDIN, di cui ecco il titolo *Thomae Bradwardini archiepiscopi olim Cantuariensis de causa Dei contra Pelagium et de Virtute causarum ad suos Mertonenses libri tres, jussu Reverendiss. Georgii Arbot, Cantuariensis archiepiscopi, opera et studio D. Henrici Savilii, ex scriptis codicibus nunc primum editi*, Londini, 1618, in-fol. Cf. FABRICIO, *Bibl. med. et inf. Latinit.*, T. I, pag. 367.

Al sapere teologico Bradwardin aggiungeva profondissime conoscenze in matematica ed in astronomia. A lui si debbono dotte tavole dell'orbite dei pianeti e diverse opere di aritmetica e geometria; ma il suo principale lavoro è il trattato in tre libri che ha per titolo la *causa di Dio difesa contro Pelagio* (*De causa Dei Contra Pelagium et de virtute causarum*).

Fin dalle prime linee Bradwardin deplora con amarezza i progressi del Pelagianismo fra le nazioni cristiane. « Quanti, egli scrive, quanti si uniscono in oggi a Pelagio contro S. Paolo per combattere la gratuità della sua grazia o Signore! Quanti sdegnano questo soccorso divino, e si figurano che il libero arbitrio basti per la salute! Quanti che si servono della grazia, credono poterla meritare colle loro proprie forze, come se non fosse concessa gratuitamente, e che in qualche maniera fosse comprata e venduta.... Sì, l'universo quasi che tutto intero, si precipita dietro di Pelagio nelle vie dell'errore (*totus enim pene mundus post Pelagum abiit in errorem*) » (1).

Il metodo adottato da Bradwardin per la difesa della grazia è sotto ogni riguardo notevolissimo. Da principio, esso è, o almeno si annunzia come se dovesse essere puramente filosofico. L'Arcivescovo di Cantorberì pretende vincere i suoi avversari, non a nome della sacra Scrittura e della Chiesa, ma a nome della ragione e coi lumi naturali (2). Aggiungo che, contro l'uso della scuola, sostituisce all'argomento sillogistico una forma di esposizione più larga e meno arida, che si ravvicina al linguaggio ordinario. Il suo stile si distingue per la facilità, l'abbondanza ed una certa elevatezza che spesso degenera in enfasi

(1) Bradwardinus, *Praefat.* Cf. Lib. II, c. XXXI, p. 602.

(2) *Praefat.* « Audivi namque quosdam advocatos Pelagii, licet multum proverios in sacris apicibus, affirmantes Pelagium nusquam potuisse convinci per naturalem at philosophicam rationem....... Quapropter per rationes et auctoritates philosophicas ipsos disposui reformare ».

Infine, malgrado le abitudini alquanto declamatorie, non dimentica che ha coltivato le matematiche con frutto; ed in quanto la materia lo permette, imita il metodo dei geometri, e premette a loro esempio sotto forma d'ipotesi, veri principii, da cui deduce le conseguenze.

Bradwardin parte da queste due verità fondamentali che sono sviluppate nel suo primo capitolo: 1.° Dio è l'essere sovranamente perfetto e sovranamente buono; 2.° non può esservi fra le cause progresso infinito. Lo sviluppo di queste nozioni è un corollario diviso in quaranta parti che sono impiegate a confutare altrettanti errori sulla religione, come l'ateismo, l'idolatria, l'averroismo ec., ed a provare le verità opposte a questi errori, cioè la perfezioni di Dio, la provvidenza, la creazione del mondo nel tempo, la possibilità dei miracoli, la personalità dell'anima umana e la vita futura. Dopo questi lunghi prolegomeni che nella sostanza se non nella forma, rassomigliano a tutte le apologie conosciute dal cristianesimo, Bradwardin intraprende la questione che forma il principale oggetto delle sue opere, e spiega l'azione divina sul mondo, o in altri termini, il concorso di Dio nelle operazioni della creatura. Dio, secondo il dotto teologo, partecipa a tutti gli effetti prodotti dalle cause seconde, e non solamente vi partecipa, ma la sua parte è la più diretta e la più immediata. È Dio che direttamente muove i corpi, e che direttamente piega le anime. Quando noi operiamo, Egli opera prima di noi; e la sua azione è più vicina che la nostra, al fatto che noi crediamo aver soli operato (1).

(1) Lib. I, c. II, cor. 3, p. 465 « Deus immediate quamlibet rem conservat, nec immediate tantum, verum et immediatius quolibet alio conservante ». Cap. III, cor. 1, 2 e 3, p. 174: « Unde consequitur manifeste quod nulla res potest aliquid facere sine Deo, et quod nulla res potest aliquid facere nisi Deus per se et immediate faciat illud idem, imo et immediatius quolibet alio faciente » *Ibid.*, c. IV, p. 174: « Sanis oculis repeto manifestum quod nihil potest quidquam movere, sine Deo idem per se et propria commovente, et

Ma è principalmente nell'opera della salute degli uomini che Bradwardin scorge la sovrana influenza di Dio. Senza dubbio l'uomo è libero; egli possiede il doppio potere di calcolare i suoi atti colla ragione, e di determinarvisi colla volontà (1); ed il sentimento di questo potere è scolpito sì forte nei cuori, che l'esistenza del libero arbitrio è confessata egualmente dai teologi che dai filosofi. Ma che potrebbe la libertà abbandonata alle sole sue forze? Essa non può acquistare merito che sostenuta dalla grazia; anche una grazia generale accordata all'anima nostra nel momento della sua creazione, non basta; bisogna una grazia particolare, speciale, un dono attuale della bontà divina. La grazia necessaria per volere il bene, è necessaria ancora per perseverarvi, ed in questo caso come nell'altro essa è tutta gratuita. Dipende sì poco dai nostri meriti che per esprimere ciò che essa ha di preveniente, non basta dire che essa batte alla porta del cuore dell'uomo, che l'apre a metà, e che la volontà compie l'opera (2). La volontà non ha questa forza; la grazia penetra tutta intiera, per sola sua virtù, nell'anima che essa ha mosso. Dopo di ciò non bisogna cercare altrove che nel decreto divino la ragione suprema dei doni che sono accordati a questi, negati a quelli; Dio prodiga i suoi favori, o li ritira, o li diminuisce a suo piacere; Egli inalza gli uni ed abbassa gli altri, avanti che i primi si siano resi degni dei suoi beneficj, ed i secondi del suo sdegno; indipendente-

sine Deo immediate idem movente, imo et immediatius alio motore quocumque, immediate inquam et immediatius »

(1) Lib II, c 1, p 444 « Liberum arbitrium potest definiri seu describi hoc modo quod ipsum est potentia rationalis rationabiliter judicandi et voluntarie exequendi »

(2) Lib 1, c. XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII: « Contra quosdam Pelagianos dicentes quod Deus praevenit hominem in gratiae collatione pulsando, et homo ipsam acceptionem gratiae aperiendo et consentiendo ex se tamen pulsanti, et sic ipsam quodammodo promovendo »

mante dalle loro opere, Egli perde o salva gli uomini, gli predestina alla felicità o alla pena eterna (1).

Tale è il fondo della dottrina che Bradwardin oppose alle tendenze pelagiane che lamentava nei suoi contemporanei. In questo rapido ristretto di un sistema oggi obliato, abbiamo potuto riconoscere più di un tratto preso da S. Tommaso, l'uno dei maestri che l'Arcivescovo di Cantorbery più spesso cita dopo Sant'Agostino e Pietro Lombardo. Ma l'Angelico Dottore fuggiva le opinioni estreme, e soprattutto nella materie delicate, sapeva apportare quei saggi temperamenti, che sono il preservativo più sicuro contro l'errore. Il suo discepolo non ha la stessa moderazione, nè la stessa precisione. Egli estende tant'oltre il dominio della grazia che non lascia luogo alcuno al libero arbitrio, e nello stesso tempo pone in una maniera sì assoluta il dogma della predestinazione che è molto vicino ad insegnare l'inutilità delle opere. I padri della riforma, Lutero e Calvino, non sono andati più oltre, ed è con ragione che gli scrittori ecclesiastici hanno indicato le analogie sorprendenti della dottrina protestante sulla libertà col sistema del teologo inglese (2). Aggiungiamo che Bradwardin trovò numerosi contradit-

(1) Lib. I, c. XLIV: « Quod nullus praedestinatur aut reprobatur propter opera quae faceret, si ulterius viveret, nec ullus salvatur propter opera vel damnatur ».

(2) Vedi D'Argentré, *Coll. judic. de Nov. Erroribus*, T. I, p. 323. Per render conto delle pericolose conseguenze del sistema di Tommaso Bradwardin, basta gettare gli occhi sugli errori di Giovanni di Méricourt, dell'Ordine dei Cisterciensi condannato nel 1347 dall'Università di Parigi. Essi contengono la negazione più esplicita del libero arbitrio e della responsabilità delle umane azioni. Eccone alcuni: « Quod Deus facit quod aliquis peccet et sit peccator, et hoc vult voluntate beneplaciti. — Quod nullus peccat volendo aliqualiter aliter quam Deus vellt eum velle. — Quod Deus aliquid reprobat quod ipse vult voluntate beneplaciti. — Quod quemlibet peccantem Deus vult peccare voluntate beneplaciti, et facit eum peccare et vult quod ille peccat, etc. ». D'Argentré, *ibid.*, p. 344, Du Boulay, *Hist.*, *Acad. Paris*, T. IV, p. 298.

tori, e che la sua autorità non pervenne a stabilirsi nella scuola, benchè la Chiesa non abbia mai condannato i suoi scritti.

II.

Intanto altre discussioni, meno gravi in quanto al fondo delle questioni, agitavano le università cristiane, sorprese e confuse dal risorgimento del nominalismo.

L'intrapresa filosofica di Guglielmo Ockam doveva aver per risultato di trasferire il campo della controversia, distogliendo gli spiriti, come abbiamo fatto notare, dal problema dell'individuazione, per ricondurli verso quello della natura degli universali. Dopo la polemica ostinata che aveva commosso e stancato il XII secolo, e che era terminata colla condanna di Abelardo e colla dispersione dei suoi discepoli, si era cessato di ricercare se i generi e le specie siano cose o parole. La questione sembrava giudicata, ed i logici più ardenti di dispute si contentavano sfiorarla, non come una difficoltà seria in sè stessa, ma come una specie di omaggio verso le memorie del passato. Il nominalismo di Ockam rianimò questa estinta querela, ravvivò vecchi problemi; e l'antica scolastica, attaccata all'improvviso, e ricondotta due secoli in dietro, si vide obbligata a riattivare tutte le sue forze per trionfare dell'audace sofista, che come altre volte Roscellino, aveva preteso ridurre la scienza umana a pure distinzioni verbali.

La posizione delle scuole rivali si trovò singolarmente modificata. I discepoli di S. Tommaso a quelli di Duns Scoto, abituati a combattersi, si trovarono riuniti nell'interesse di una comune difesa. Che importanza potrebbero avere divergenze speciali sopra punti particolari, quando il fondo stesso della scienza non fosse che un'illusione?

Confusi sotto il nome di realisti domenicani e francescani rinnovarono, per sostenere l'urto del nominalismo, l'alleanza già fin dalla loro origine stabilita fra i due Or-

dini contro i professori secolari dell'Università di Parigi. Nonostante la conciliazione non fu sì completa, nè il ravvicinamento sì intimo da conciliare tutte le divergenze, e la lotta sul problema dell'individuazione e sulle questioni dipendenti da esso continuò.

III.

Gli storici sono unanimi nel riconoscere che il nominalismo, dacchè ricomparve, fu popolarissimo e di lunga durata. A partire dal XII secolo, si conta una successione di maestri che lo sostennero, fra i quali si riscontrano nomi molto considerevoli nella scuola. Ockam ebbe discepoli fino nell'Ordine dei suoi avversari naturali. Così il domenicano Roberto Holcoth che professò nell'Università di Oxford, e forse in quella di Cambridge, è citato nel numero dei campioni più eminenti della nuova filosofia. Ha lasciato un commento sul *Maestro delle sentenze*, e diversi altri scritti teologici, parte pubblicati, parte inediti, di cui la bibliografia dei Frati Predicatori ha dato un catalogo (1). La teoria dell'universale non è il solo punto in cui si separa dalle dottrine del suo Ordine. In luogo di proclamare, come S. Tommaso, l'armonia della verità filosofica colle verità religiose, insegna che le massime dei filosofi possono esser vere secondo la ragione naturale, e le massime opposte dei teologi possono esser vere secondo la ragione soprannaturale (2). Non era lontano dal sostenere che Dio può mentire (3), e affermava

(1) *Script. Ord. Praedicat.*, T. I, p. 634. FABRICIO, *Bibl. med. et inf. Latinit.*, T. I, p. 307, e T. III, p. 273.

(2) « Neque dicas cum ROBERTO HALCOET in *I Sent.* philosophorum rationes veras esse posse secundum rationem naturalem, articulos vero theologicos veritatem sibi vindicare secundum rationem sopernaturalem ». J. MAZONIUS in *Univ. Platonis et Aristotelis philosophiam*, p. 204, passo citato da M. HAURÉAU, *Della filosofia scolastica*, T. II, p. 479.

(3) « Nulli dubium quin Deus possit asserere falsum scienter et cum intentione fallendi creaturam ». *In II Sentent.*, q. II, art. 8, m. 3, Ap. D'ARGENTRÈ. *Collect. judiciorum*, T. I, p. 352.

dover la divina giustizia mettere a parte della ricompensa futura anche le azioni fatte senza la grazia (1). In morale sottometteva il merito ed il demerito all'intenzione; e volendo che l'intenzione fosse pienamente illuminata, ora induceva a scusare i peccati commessi per ignoranza, o sotto l'impero di una passione irresistibile, ed a rinnovare quell'empio paradosso di Abelardo, che i Giudei mettendo Gesù Cristo a morte non si resero colpevoli, se crederono fare una cosa grata a Dio (2).

Roberto Holcoth morì nel 1349, due anni dopo Ockam, che aveva potuto ascoltare nell'università di Oxford. Nella stessa epoca, l'Ordine degli Agostiniani poco prima fedelmente attaccato alla causa dell'Angelico Dottore, ebbe per superiore generale Tommaso di Strasbourg, morto nel 1357, che si pronunciò in favore del nominalismo (3). La tendenza nominalista ricomparve egualmente, o piuttosto divenne dominante ed esclusiva nel successore di Tommaso, Gregorio da Rimini, spirito colto e laborioso, di cui possediamo un commento sopra i due primi libri del *Maestro delle sentenze*, con alcune altre opere di metafisica e di morale, e che a testimonianza degli storici, aveva anche composto poesie in italiano ed in latino (4).

Ma di tutti i discepoli di Ockam, il più celebre, verso la metà del secolo XIV, è certamente Giovanni Buridan, nativo di Bethune nell'Artois, che per lungo tempo insegnò con plauso nell'università di Parigi e vi occupò importanti cariche. Bayle, Fabricio ed alcuni altri raccontano sulla fede dell'annalista di Baviera, Aventino, che verso la fine dei suoi giorni, espulso dalla Francia

(1) *Script Ord. Praedic.*, T. I, p. 631.

(2) « Si tamen aliqui Christum occiderunt et in hoc benefacere et Deo placere crediderunt, si sola illa intentione fecerunt ut Deo placerent, tunc dico quod ex illo facto praecise culpam mortalem non incurrerunt, nec peccaverunt nisi venialiter ». HALCOTH, Ap. D'ARGENTRÉ, *ibid.* p. 341.

(3) TRITEMIO, *De Script. Eccles.*, c. DCXXVII; FABRICIO, *Bibl. med. et inf. Lat.*, T. VI, p. 244.

(4) TRITEMIO, *ibid.*, c. DCXIX, FABRICIO, *ibid.*, T. III, p. 97.

a motivo delle sue opinioni, andò a cercare un asilo in Austria, e vi fondò l'università di Vienna. Ma questa tradizione non è sufficientemente giustificata. I documenti relativi all'istituzione dell'università di Vienna sono stati pubblicati recentemente; ma fra i nomi dei fondatori, e dei primi professori delle nuove scuole non si trova in conto alcuno il nome di Buridan [1]. La persecuzione contro il nominalismo che avrebbe motivato il suo esilio volontario risale all'anno 1339, ed egli certamente continuò a vivere e ad insegnare a Parigi almeno fino al 1358, anno in cui donava al popolo di Piccardia una casa che a tempo di Du Boulay si chiamava ancora la casa di Buridan. Questo abile difensore del nominalismo non sembra avere scritto che commenti sopra Aristotele.

Quelli che aveva composto sulla *Politica*, sulla *Morale*, sulla *Metafisica*, sull'*Organum* e piccoli trattati di filosofia naturale sono stati ristampati più volte nel XVI e XVII secolo. Egli ha dato il suo nome al celebre argomento contro la libertà, che finge un asino morente di fame fra due mucchi di avena egualmente distanti da lui, l'uno dei quali non l'attrae maggiormente dell'altro; ma questo paragone non si trova in nessuna parte delle sue opere; e Tennemann suppone, non senza verosimiglianza, che sia un'invenzione dei suoi avversari per mettere in ridicolo la sua dottrina. Quello che sembra certo è, che inchina verso quel genere di fatalismo, che sottopone la volontà a cause impellenti, e che non riconosce la possibilità di una determinazione fuori della loro influenza [2].

Fra i campioni del nominalismo dopo Buridan citiamo Marsilio d'Inghem, che essendo morto nel 1696, non sem-

[1] Vedi GESCHICHTE *der Kaiserlichen Universität zu Wien*. Vienna, 1854, in-8vo, ZWEITER band. Statuten buch der Universität

[2] DU BOULAY, *Hist. Acad Paris*, T. IV, p. 996, BAYLE, *Dict. Hist*, art. *Buridan* FABRICIO *Bibl. med et inf. Lat.*, T. I, p. 306, CRÉVIER, *Histoire de l'Université de Paris*, T. II, p. 367; *Dictionnaire des sciences philosophiques*, art. *Buridan*.

bra probabile che sia stato discepolo di Ockam, come a torto l'hanno preteso alcuni storici, ma che si pronunciò per le sue dottrine, ed insegnò non senza riputazione nell'università di Parigi; e chiamate in Alemagna dal duca di Baviera Roberto sul principio dello stabilimento del collegio di Heidelberg, fu uno dei fondatori di quell'università nascente, ove la sua parola sparse i germi fecondi (1).

Ecco alcune delle conquiste fatte dal nominalismo fra i maestri chiamati o dai loro talenti o dalle loro funzioni ad esercitare una seria influenza sulla direzione degli studi e su i progressi del pensiero. Quali difensori la scuola domenicana fedele a S. Tommaso opponeva a questi nuovi avversarî dell'Angelico Dottore? Le produzioni dell'uomo hanno le loro vicissitudini, e non si mantengono invariabilmente allo stesso grado di forza, di fecondità, di splendore. Al tempo dei gloriosi trionfi del tomismo succede un'êra meno brillante, che non è ancora la decadenza, ma nella quale i discepoli, già molto lontani dal maestro, meno direttamente penetrati del suo pensiero, più attaccati alla lettera delle sue dottrine, che capaci di ben comprenderle, e soprattutto di svilupparle, offrivano quell'esempio, sì frequente nella storia, di una scuola che si compiace della vana e sterile ammirazione di sè stessa, mentre che i suoi rivali guadagnano terreno e minacciano di sorprenderla. Quando si percorre il catalogo degli scrittori dell'Ordine dei frati Predicatori durante la seconda parte del secolo XIV, si stupisce che essendo stati tanto numerosi, abbiano prodotte sì poche opere considerevoli, e non abbiano dato un nome da stare al paragone coi maestri nominalisti; che sebbene inferiori per la dottrina, pure spandevano un più abbagliante splendore. Commentare S. Tommaso, togliere le apparenti contradizioni nelle quali era potuto cadere, tessere indici per facilitare lo studio delle sue opere, spiegare Aristo-

(1) Fabricio, *ibid.*, T. V, p. 33.

tele e Pietro Lombardo, ecco a che si ridusse in generale il lavoro filosofico dei Domenicani in faccia alle formidabili intraprese di Ockam e di Buridan. Il soffio vivificante che aveva ispirato la *Somma teologica* si ritirava dalla scuola e passava in quelle anime santamente meditative, che lungi dalle agitazioni del mondo, lungi dagli sterili tumulti delle università, si confidavano nella virtù della preghiera, del silenzio e dell'estasi per conoscere Dio in spirito e verità. I nomi più popolari dell' Ordine di S. Domenico all'epoca in cui siamo pervenuti, sono i mistici: maestro Eckard, Giovanni Taulero ed Enrico Suzo.

IV.

Fra la teologia di S. Tommaso, i cui principii sono definiti con esattezza, e le fantasie disordinate e le formole indecise del maestro Eckard, il contrasto è sì evidente che a prima giunta esclude ogni idea di rassomiglianza e di ravvicinamento possibile. Non ostante andando al fondo di questo misticismo e studiando le sue origini, si trova essere una legittima filiazione del tomismo. Non bisogna dimenticare che il maestro Eckard apparteneva all' Ordine di S. Domenico, che era nutrito come tutti i Domenicani della lettura di S. Tommaso, e che non possedeva meno a fondo Aristotele, essendo rappresentato dai suoi biografi come uno dei migliori peripatetici del suo tempo (1). Allorchè lo vediamo in seguito dichiarare, Dio essere l'intelligenza che si comprende da sè stessa, ed il pensiero in Dio essere identico all'Essere, si può obliare che queste formole, basi della sua

(1) Taulero lo chiama: « Vir in divinis scripturis eruditus et in philosophia Aristotelica omnium suo tempore doctissimus ». *De Script. Eccles.*, c., DXXXVII. Per ben conoscere la dottrina di maestro Eckard, bisogna leggere nelle *Memorie dell'Accademia delle scienze morali. Dotti Stranieri*, T. II, l'eccellente lavoro di Schmidt, *Studi sul misticismo alemanno del XIV secolo.* Noi vi abbiamo attinto tutte le nostre citazioni.

teodicea, sono egualmente la più alta espressione della metafisica di Aristotele e di S. Tommaso? E non siamo in diritto di supporre che siano state prese nelle loro opere dal filosofo, che le ha sì valorosamente sostenute? Le parte morale del sistema del maestro Eckard presenta pure notevoli rassomiglianze col tomismo (1). Così sottopone la volontà all'intelletto, la pratica alle speculazioni e fa consistere la beatitudine nella pura visione di Dio (2). Non è questo forse l'insegnamento di San Tommaso, e noi osiamo dirlo, la stessa dottrina di Aristotele che non concepisce una vista più perfetta e più felice di quella che tutta intiera passa nella contemplazione della verità?

Allorchè dal maestro Eckard si possa al suo discepolo Giovanni Taulero, le traccie della dottrina tomista anzi che andare e svanire, divengono più numerose e profonde. Primieramente Taulero si sottrae alle illusioni del panteismo; egli non dice, come maestro Eckard, che Dio è tutto e che tutto è Dio; ma insegna al contrario che se Dio è in tutte le cose, Egli è al di sopra di tutte le cose, e per conseguenza distinto da ogni cosa (3); verità chiaramente spiegata, presso a poco colle stesse parole dell'Angelico Dottore. In psicologia non si allontana sensibilmente dalla opinione di S. Tommaso sulle facoltà dell'anima, fra le quali, a di lui esempio, ammette facoltà superiori d'intelligenza e di volontà, poteri intermedi, come la memoria immaginativa, il ragionamento e l'appetito, ed infine facoltà puramente animali che presiedono al corpo. In morale similmente distingue le virtù naturali o morali che sono le virtù cardinali degli antichi e di S. Tommaso, e in soprannaturali e teologali (4). Finalmente insegna la necessità della grazia dimenticata

(1) Schmidt, etc., p. 258.
(2) *Ibid*, *ibid.*, p. 287.
(3) *Ibid*, *ibid*, p. 357.
(4) *Ibid*, p. 360, 384.

dal maestro Eckard, ma proclama ancora la necessità delle opere. Non è Dio, secondo la sue proprie parole [1], che condanna l'uomo: è l'uomo che condanna sè stesso, allorchè vivendo volontariamente pei sensi, sceglie la morte invece della vita.

Enrico Suzo, discepolo del maestro Eckard, come Taulero, non possiede nè la forza metafisica del primo, nè il senso pratico del secondo; la sua sola originalità è il santo entusiasmo di un'anima appassionata, sempre pronta a soffrire per la gloria di Dio, ed abile a dipingere con tratti di fuoco i suoi aspri combattimenti e le sublimi estasi che ne sono la ricompensa. Il dogma e la morale occupano nelle sue opere minore spazio che i poetici slanci di una pietà trasportata quasi sempre dall'immaginazione al di là dei limiti del mondo reale. Ma in quei pochi momenti ove Enrico Suzo dommatizza con calma, offre lontane analogie della teologia di S. Tommaso. Nessuno scrittore mistico ha dipinto più al vivo l'ineffabile felicità dell'anima immersa nel seno di Dio, allorchè, secondo le proprie espressioni di Suzo, nuota nella divinità come l'aquila in mezzo dell'aria; e nonostante nessuno ha insistito con più vigore sulla differenza indelebile fra il Creatore e la creatura. L'uomo, secondo Suzo, nell'immergersi completamente nel niente eterno, nel che consiste la perfezione della umana natura, non è distrutto, ma mantiene il sentimento della sua personalità. Poichè Dio comunica la realtà a tutto ciò che esiste, niente è separato da Lui, tutto è in Lui, e nello stesso tempo tutto è distinto da Lui [2]. Come mai queste decisive parole che citiamo presso a poco testualmente, si sono trovate sotto la penna di Suzo? Per quale influenza il mistico amante dell'eterna sapienza, questo campione di Dio, come egli si nomina, ha frenato il suo impeto ed

(1) SCHMIDT, *Studi sul misticismo alemanno del XIV secolo*, p. 363.

(2) *Ibid.*, p. 427 e seg.

evitato lo scoglio del panteismo, insieme affermando e distinzione e dipendenza del finito dall'infinito? L'educazione che aveva ricevuto fra i Domenicani, di cui portò l'abito dalla sua prima giovinezza, senza dubbio molto contribuì a salvarlo dal fatale precipizio, ove tanti altri sono caduti. Egli abbandonato a sè stesso avrebbe probabilmente offerto lo spettacolo delle più deplorabili aberrazioni.

L'autorità dell'Angelico Dottore per tal guisa influiva anche fuori della scuola sopra gli spiriti, che facevano professione di riprovare gli esempi della scuola medesima. Tuttavia la sua influenza su questa parte non fu mai profonda; ed io fo avvertire che S. Bonaventura è stato a lui preferito dal cancelliere Gerson. Lasciamo dunque il misticismo, perchè non si riferisce che da lungi all'oggetto di quest'opera, e continuiamo a seguire nelle scuole delle università cristiane i destini del tomismo.

V.

Nel 1387 fra l'università di Parigi ed i Domenicani si accese una lotta sull'immacolato concepimento della Santa Vergine, che l'università ingiungeva a tutti i suoi membri d'insegnare, e che era messo in dubbio da un frate predicatore, chiamato Giovanni di Montson, approvato dai capi dell'Ordine. Fra le proposizioni di Giovanni di Montson denunciato alla facoltà teologica e da essa condannate, se ne trova una che abbiamo già riscontrata nella *Somma contro i gentili*, cioè che la contingenza non è una condizione indispensabile delle creature, e che vi sono delle cose create, la cui sussistenza è semplicemente ed assolutamente necessaria. La facoltà teologica dichiarò questa proposizione sospetta di errore, mal sonante e nella sua forma e tenore riprovata da tutti i teologi (1).

(1) Du Boulay, *Hist. Acad.*, *Parisiensis*, T. IV; e D'Argentré, *Collect. judiciorum*, etc., T. I, hanno raccolto le parti principali di questo processo. Ecco le due proposizioni che Giovanni di Montson

Giovanni di Montson allegò a sua difesa l'insegnamento di S. Tommaso, e sostenne che la sentenza emanata colpiva il Dottore Angelico, e che i teologi di Parigi si erano arrogato il diritto di giudicare e di condannare in disprezzo dell'autorità dei sovrani pontefici che avevano approvato la dottrina del santo Dottore. La discussione infiammandosi sempre più, prende l'aspetto di un'effervescenza estrema dall'una e dall'altra parte. L'università che l'attitudine dei Domenicani collocava in una situazione delicata in faccia alla Santa Sede, protestò che le sue censure non tendevano ad offendere l'onorevole memoria di San Tommaso, e che sempre l'avrebbe seguito in quanto la fede e la ragione lo permettono, ma nello stesso tempo faceva osservare che il santo Dottore, nonostante la sua rettitudine non era infallibile, che le sue opere non avevano l'autorità dei libri canonici, e che se contenevano errori, era senza dubbio permesso farli avvertire (1). Per giustificare queste riserve fece preparare da uno dei suoi teologi più autorevoli, Pietro d'Ailly, allora gran

pretendeva aver presa da S. Tommaso, colle condanna della Facoltà dei teologi: « Sexta propositio. Ponere aliquid creatum vel aliqua creata esse simpliciter et absolute necesse esse, non est in aliquo contra fidem. Revocanda est tanquam falsa et malesonans in fide secundum modum loquendi communem theologorum. Septima propositio. Necesse esse non repugnat esse causatum. Revocanda est tanquam falsa et erronea in fide ». DU BOULAY, IV, p. 620, D'ARGENTRÉ, I, P. II, p. 62.

(1) « Protestamur quod contra honorem et reverentiam Sancti Thomae de Aquino aut doctrinae ipsius nihil omnino proponemus. Sed sicut dicit Facultas theologiae, salva in omnibus reverentia sancti hujus nec non doctrinae ejus, hanc causam fidei prosequimur. Nam de hoc sancto confessore praememorato Facultas asserit illud quod de B. Martyre Cypriano ab Augustino dictum est: Ego, inquit, litteras Cypriani, non ut canonicas habeo, sed eas ex canonicis considero, et quod in eis divinarum scripturarum auctoritati congruit cum laude ejus accipio. Nec tamen ipsi injuriosum aut temerarium arbitratur illud quod sequitur dicere. Quod autem ei non congruit, cum pace ejus respuo .... Sic igitur hujus doctoris sanctitatem veneramur, et ejus doctrinam, quantum fides vel ratio patitur, tenendam censemus ». DU BOULAY, IV, D'ARGENTRÉ, ibid., p. 68.

maestro nel collegio di Navarra, una relazione che spiegasse il vero significato delle decisioni della Santa Sede in onore dell'Angelo della scuola, ed il giusto grado di autorità che può concedersi alle opinioni del santo Dottore (1). Pietro d'Ailly ricordava la sua teoria dell'individuazione delle sostanze spirituali, condannata fin dalla sua origine dal vescovo di Parigi, e le altre proposizioni erronee che sotto forme moderate avea sostenuto. Questa relazione piena di distinzioni, è nella sua ultima parte soprattutto un manifesto in regola contro il tomismo. Giovanni di Montson avendo appellato al papa dalla sentenza dell'università di Parigi, una deputazione, alla testa della quale era Pietro d'Ailly, si portò in Avignone, ove dimorava Clemente VII (*) per perorare la causa dell'università. L'affare durò circa due anni. Finalmente nel mese di Gennaio 1389 i cardinali da Clemente VII delegati a giudicare questa contesa, si pronunziarono contro i Domenicani. Aggiungiamo che le circostanze della causa, la fuga di Giovanni di Montson, che abbandonò il partito di Clemente VII per quello dell'antipapa Urbano VI, e principalmente la sua persistenza ostinata a negare l'Immacolato Concepimento, ebbero senza dubbio più parte alla sua condanna che le sue equivoche proposizioni sulle condizioni dell'esistenza.

L'avversario di Giovanni di Montson, Pietro d'Ailly, che in seguito fu cancelliere dell'università di Parigi, vescovo di Cambrai e cardinale, apparteneva alla fazione nominalista. Egli ha lasciato fra le altre opere dei com-

(1) Du Boulay non ha dato che dei frammenti della memoria di Pietro d'Ailly, D'Argentré l'ha pubblicata per intero, copiandola da un manoscritto della casa di Navarra. *Ibid.*, p. 74, e seg.

(*) Questi è Roberto di Ginevra, cardinale, che eletto in Fondi di Campagna il 20 Settembre 1378 da undici cardinali francesi e tre italiani, sottrattisi dall'ubbidienza di Urbano VI, prese il nome di Clemente VII e dette origine al grande scisma di Occidente; ma non fu mai riconosciuto come tale dalla Chiesa Romana, che sotto questo nome annovera tra i papi Giulio de' Medici, successore di Adriano VI nel 1523. (*Nota del Trad.*).

menti sul *Maestro delle sentenze*, nei quali, ad esempio di Ockam, insegna che la conoscenza di Dio, acquistata co' lumi naturali non è certa, ma solamente più probabile della tesi opposta (1). Il nominalismo contava in quest'epoca fra i suoi aderenti tutti i principali maestri che hanno fatto la gloria del collegio di Navarra, Enrico di Hesse, Nicola di Clemangis ed il cancelliere Gerson, che il disgusto della sottigliezze della scuola condusse al misticismo. Al di là del Reno il nominalismo era sì apertamente favorito dai principi, che nel 1425 l'università di Colonia ebbe a redigere una memoria giustificativa per difendersi dal rimprovero officiale di essere stata infedele agli esempi di Buridan e di Marsilio d'Inghem, e di essersi avvicinata agli antichi scolastici, Alberto Magno e San Tommaso. Fatto notevole, benchè sia sfuggito, credo, a tutti gli storici! I nuovi nominalisti accusavano i loro avversari di compromettere l'ortodossia per speculazioni al di sopra della portata della ragione, che non erano proprie che a sviare le menti, e si prevalevano di questi pericoli immaginarj per imporre il loro sistema, come più semplice, più facile ad intendersi, più modesto, e soprattutto attissimo a reprimere nei giovani l'orgoglio e le pretensioni (2). Non abbiamo noi veduto anche

(1) *Dictionn. des sciences philos.*, art. AILLY: Cf. HORT, *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. Londres, 1741, p. 277.

(2) Ecco il principio della difesa dell'Università di Colonia: « Sanctae et felicis civitatis Coloniensis fidelis filiae Apostolicae sedis honorabiles Domini exhibuerunt almae universitati studii ejusdem civitatis litteram per serenissimos principes Sacri Imperii inclytos Electores ipsis destinatam: qua vigilanter examinata, videtur ejus tenor ad certos articulos posse summarie perstringi.

« Primus est, quod in eorum zelo est bonum fidei salvare, procurare et augmentare: quidquid autem tali bono contrarium fuerit, dissonum aut suspectum, eliminare, extirpare ac relegare.

« Secundus est, quod in Facultate Artium praedictae universitatis per Magistros nunc regentes non legitur doctrinae quae in principio fundationis studii legebatur, quae in aliis quoque universitatibus Almaniae legitur. Neque idem modus legendi observatur qui ab origine studii inolevit.

ai nostri giorni i dottori del sensismo far qualche volta della lor dottrina argomento di umiltà, ed impegnare tutti i cuori sinceramente religiosi a guardarsi dalle temerità dello spiritualismo? Come se la filosofia potesse dispensarsi di parlare agli uomini della libertà e della spiritualità dell'anima, dell'esistenza e della provvidenza di Dio, dell'obbligo morale e della vita futura, o come se la natural conoscenza di queste sante verità non disponesse la ragione a comprendere, ad amare ed a praticare gl'insegnamenti soprannaturali del cristianesimo!

Nel principio del secolo XV i due partiti fra i quali questo gran dibattimento aveva luogo, si disputavano l'impero delle università, a vicenda vittoriosi e vinti, secondo gli uomini, le questioni, le circostanze, e soprattutto secondo le imprudenze commesse da una parte o dall'altra. Gli errori dottrinali, di cui la Chiesa poteva inquietarsi, screditavano la fazione traviata, e sollevavano contro essa una inevitabile reazione. Nel 1473, alcuni dottori nominalisti dell'università di Parigi avendo avanzato proposizioni equivoche, si sollevò contro la loro setta una vera tempesta, anche fuori della scuola.

« Tertius est, quod juvenes ibidem introducuntur in via alterius doctrinae, pute sancti Thomae et Alberti magni, aut talium antiquorum alti sermonis Doctorum.

« Quartus est, quod etsi doctrina talium doctorum non sit in se mala, trascendit tamen juvenum capacitatem. Unde evenit quod juvenes hujus doctrinae subtilia dicta et alta principia non intelligentes et nihilominus secundum talem instructionem loqui praesumentes, incidunt in errores perniciosos aut haereses seu varias controversias. Exemplum adest de Pragensibus, quorum error ex tali doctrina emanavit.

« Quintus est, quod Magistri moderniores ut Buridanus, Marcilius et eorum collegae sive sequaces, hujus modi periculum praecaventes, doctrinam artium reduxerunt ad alium stylum humiliorem, et ad alios terminos et modos loquendi, ex quibus nullum derivari possit erroris contagium, etc. etc. ».

D'Argentré, che ha conservato questo prezioso documento, T. I, P. II, p. 220, ha supposto, non so per qual distrazione, che l'università di Colonia si difendesse dall'accusa di nominalismo. Anzi al contrario erano i principi elettori dell'impero, come si è veduto, che volevano imporle il nominalismo, che essa rigettava.

il poter regio si credè obbligato ad intervenire per giudicare le differenze; il che fece allorchè, dopo diverse riunioni dell'università presso i Trinitari, il re Luigi XI, sollecitato, dicesi, dal suo confessore Giovanni Bochard, vescovo d'Avranches, promulgò la famosa ordinanza che proibiva d'insegnare il nominalismo, sotto pena di esilio; esigeva da tutti i maestri presenti e futuri il giuramento di rispettare questa proibizione, o per eccesso di rigorosa previdenza, ingiungeva al primo presidente del parlamento di Parigi di ricercare tutti i libri della setta e di serrarli a catena per impedirne la lettura (1). « I nominalisti, scrive a proposito di questa ordinanza un contemporaneo, i nominalisti, come se fossero infetti dalla lebbra, sono banditi e allontanati dalla società degli uomini. I loro libri più celebri sono posti ai ferri. Si trattano questi poveri scritti come leoni ed orsi indomiti, che si assoggettano alle catene, per timore che non facciano perire coloro che si avvicinassero ad essi senza precauzione » (2).

Non è difficile riconoscere nell'editto di Luigi XI, ed i contemporanei non si sono ingannati, il risultato dell'alleanza che i Domenicani ed i Francescani erano stati obbligati a concludere in forza delle cose e per interesse della comune difesa. I dottori condannati ed interdetti sono: Guglielmo Ockam, Giovanni Buridan, Marsilio d'Inghem, Pietro d'Ailly ed i loro seguaci. Ma quali sono quelli di cui il re, o piuttosto l'università, autorizza le dottrine e le opere? Con Aristotele ed Averroe trovo primieramente Alberto Magno, San Tommaso e Egidio di Roma, cioè i due nomi più illustri dell'Ordine di S. Domenico, ed un dottore agostiniano, che in allora passava per essere stato il fedele discepolo dell'Angelo della scuola; quindi trovo Alessandro d'Hales, San Bonaventura a

(1) Du Boulay, *Hist. Acad. Paris.*, T. V, p. 706 e seg.
(2) *Ibid.*, *ibid.*, p. 711; Crevier, *Hist. de l'Université de Paris*, T. IV, p. 364.

Duns Scoto, cioè a dire tre Francescani (1). Così l'ardente rivalità, che era per sì lungo tempo passata fra i due istituti, si acquietava, e ritornavano l'uno e l'altro a quella politica di concordia e di fraternità, che aveva fatto la forza degli Ordini mendicanti al tempo di loro fondazione, allorchè non possedevano ancora una sola cattedra pubblica in Parigi, e che avevano a sormontare la potente opposizione dei professori secolari.

Ma il partito nominalista era troppo considerevole nell'Università, disponeva di mezzi d'influenza troppo numerosi per restare lungo tempo sotto la sentenza d'interdizione che lo aveva colpito. Questi divieti rigorosi d'altra parte screditavano la scuola e l'indebolivano in un tempo, in cui essa non aveva tutte le sue forze riunite per difendere il suo metodo, i suoi sistemi, tutta la sua tradizione, messo in pericolo dalle nuove tendenze della società cristiana. Non erano ancora scorsi otto anni dall'ordinanza che aveva proscritto la dottrina di Ockam, che Luigi XI, in data del 29 Aprile 1481, toglieva l'interdetto, ed ingiungeva al preposto di Parigi, Giovanni de Estouville, e di fare schiodare ed aprire tutti i libri dei

(1) Du Boulay, *ibid.*, p. 708. «.....Visum est eis (i cancellieri di Nostre Dame di Parigi e di S. Genovieffa) rursus doctrinam Aristotelis, ejus commentatoris Averrois, Alberti Mag., S. Thomae de Aquino, Aegidii de Roma, Alexandri de Halles, Scoti, Bonaventurae, aliorumque Doctorum Realium, quae quidem doctrina retroactis temporibus sana securaque comperta est, tam in Facultate Artium quam Theologiae in praedicta Universitate deinceps more consueto esse legendam, dogmatisandam, discendam et imitandam, ac eamdem ad sacrosanctae Dei Ecclesiae ac fidei Catholicae aedificationem, juvenumque studentium eruditionem longe utiliorem esse et accomodatiorem, quam sit quorumdam aliorum Doctorum Renovatorum doctrina, ut puta Gulielmi Okam, Monachi Cisterciensis, de Arimino, Buridani, Petri de Alliaco, Marsilii, Adam Dorp, Alberti de Saxonia, suorumque similium, quam nonnulli, ut dictum est, ejusdem Universitatis studentes, quos Nominales Terministas vocant, imitari non verentur.....».

nominalisti (1) ». Questa misura riparatrice non fu accolta in nessuna parte con tanto trasporto, quanto dalla nazione di Alemagna, che aveva sempre mostrato più tendenza che le altre pel nominalismo. Questo fu l'ultimo atto degno di esser memorato di tante discussioni spesso sterili, talvolta istruttive, sempre appassionate, che dopo il XII secolo avevano occupato la scuola di cui la moderna filosofia ha offuscato lo splendore ed estinto la memoria.

Capitolo VI.

Il tomismo dopo la fine del XV secolo.

I. Movimento degli spiriti nel XVI secolo. Girolamo Savonarola — II. Il Cardinale Gaetano. Francesco Vittoria. Melchiorre Cano. Dom. Solo. Concilio di Trento — III. Il tomismo nella Compagnia di Gesù. I Coimbricensi. IV. Il tomismo al XVII secolo. Il Giansenismo. Bossuet. Leibnizio.

I.

Intanto ciascun anno e per così dire ciascun giorno vedeva realizzarsi avvenimenti che dovevano esercitare una poderosa influenza sulle età future. Guttemberg da Magonza faceva i primi saggi della nuova arte della stampa. Costantinopoli soccombeva sotto i colpi di Maometto II. I capi d'opera della poesia, dell'eloquenza e dell'antica filosofia, portati in Italia dai Greci fuggitivi,

(1) « Al signor Rettore ed ai Signori di Nostra Madre l'Università di Parigi. Signor Rettore, io mi raccomando a voi ed ai signori della Nostra Madre l'Università, per quanto e come posso. Il re mi ha incaricato fare schiodare e disserrare tutti i libri dei nominalisti, che altra volta furono suggellati ed inchiodati da M. D'Avranches nei collegi della detta Università di Parigi, e che io vi faccio sapere che ciascuno vi studii ciò che vorrà. E perciò vi prego che lo facciate sa-

si spandevano in tutta l'Europa, fino allora ridotta a grossolane imitazioni che appena lasciavano trasparire la bellezza del testo originale. I Mori erano cacciati dalla Spagna. Vasco di Gama apriva una nuova via al commercio delle Indie. Cristoforo Colombo scopriva l'America. Il gran scisma d'Occidente era cessato, ma infallibili sintomi annunciavano scissure più serie, e la rivolta di Lutero andava bentosto ad operare la divisione della Chiesa cristiana.

Noi tocchiamo la fine del medio evo ed i primi principî dell'êra moderna. Tutto si scuote e tenta rinnovarsi; le opinioni, i costumi, le leggi, il governo, l'industria, le forme del gusto in letteratura e nelle arti. Uno dei caratteri della nuova società è l'odio al passato, ciò che jeri ammirava, oggi lo denigra, lo sprezza, lo respinge, e si precipita con tutta l'ebbrezza della speranza verso destini sconosciuti che le presenti maraviglie sembravano promettere.

Questo slancio universale delle immaginazioni dava alla filosofia un indirizzo diverso da quello tenuto da Carlo Magno in poi. Quale interesse poteva avere ulteriormente la questione degli universali o dell'individuazione? Come mai aride controversie, prive di ogni vitalità, avrebbero potuto allettare l'inquieta effervescenza degli spiriti? La scolastica adunque andando di giorno in giorno affievolendosi, era oggimai giunta alla vigilia della sua caduta. Ma nella sua caduta trascinava seco tutti i sistemi, tutte le scuole, tutte le rinomanze che da lungo tempo l'avevano sostenuta. Se passate in rivista i filosofi di qualche nome del secolo XV e del XVI, non ne troverete uno che si sia proposto il disegno di seguire o Duns Scoto, od

pare a tutti i detti colleg. Il nostro signor Maestro Berranger vi dirà a voce e più a lungo le cause che mossero il re a ciò fare, pregando Dio, Signori, che vi dia buona e lunga vita. Scritto del palazzo del Parco, questo giorno 29 Aprile. Vostro figlio e servitore I. Destouville ». Du Boulay, T. V, p. 739; D'Argentré, *Collect. Judiciorum*, T. I, P. II, p. 303.

Ockam, o S. Tommaso. Gli uni, come Marsilio Ficino, esatto traduttore di Platone, pretendono rinnovare le dottrine dell'antichità: gli altri, come Vanini e Bruno, presumenti del proprio ingegno si gettano in temerarie speculazioni che danno per risultato teorie differentissime; tutti però sono avversi alla tradizione filosofica della scolastica, e niuno crede potervi trovare modelli degni di imitazione.

Gli ordini religiosi, malgrado la severità delle loro regole, non seppero intieramente preservarsi dal contagio dei nuovi pensamenti. L'eco delle agitazioni esterne penetrava nei chiostri portandovi la discordia, e trascinando gli animi più ardenti o più vivi. Ciò avvenne soprattutto fra i Domenicani ne'quali la seduzione fu pericolosa. Trovandosi in relazione colla vita del mondo per tutte le funzioni dal loro ministero, essi erano forse più esposti che gli altri istituti alle influenze esteriori, e più di una volta i loro pacifici ritiri furono testimoni di voti, di speranze ed anche d'intraprese, il cui maraviglioso ardire contrastava col carattere tranquillo e regolare della loro istituzione. Tommaso Campanella che volle riformare la filosofia, forse anche affrancare il reame di Napoli dalla dominazione spagnuola, e che espiò la sua arditezza con ventisette anni di prigione, Giordano Bruno condannato ai ferri nel 1598 per delitto di eresia (1), avevano tutti e due portato l'abito dei frati Predicatori. Ma senza discendere fino agli ultimi anni del secolo XVI l'intera Italia fin dall'aurora del Risorgimento, non si era riscossa alla voce di un frate di San Domenico, Girolamo Savonarola, che colla sua infiammata parola rese padrone di Firenze, governò circa tre anni la città de'Medici, vi proclamò il regno di Cristo e la riforma dei costumi, osò resistere a papa Alessandro VI, perdè in seguito il

(1) L'affiliazione di Bruno all'Ordine di S. Domenico è stata ora messa fuori di dubbio da Cristiano Bartholmès. *Giordano Bruno*, Parigi 1846, T. I, p. 31.

favore del popolo, e ne fu vittima nell'età di quarantasei anni sul teatro stesso dei suoi primi trionfi?

La qualità più cospicua del Savonarola è quella di essere l'uomo di azione e capo di partito, ma unita a questa ne possiede un'altra, che malgrado l'oscurità in cui è rimasta, ha essa pure la sua grandezza, o almeno la sua propria fisonomia, voglio dire la qualità di scrittore e di filosofo. In mezzo ad una vita tempestosa, il Savonarola ha sempre scritto e sempre pubblicato i suoi pensieri (1). Si serve della sua penna come della sua parola per commuovere il popolo di Firenze, e per confondere i propri avversari. Oltre i suoi principali discorsi, restano di lui diversi trattati di teologia, di morale e di politica, alcuni libri ascetici ed alcune poesie religiose in lingua volgare. Tutte queste produzioni, anche isolate dalle circostanze che l'hanno ispirate, conservano un valore storico inapprezzabile. Il fondo è attinto da Aristotele e da S. Tommaso; ma la forma appartiene propriamente al Savonarola, che sovente dalla sua impetuosa immaginazione è trascinato molto lungi dai suoi modelli.

Percorrete la sua principale opera teologica, *il Trionfo della Croce* (2), che pubblicò un anno solo avanti la sua morte nel 1497, e troverete una sommaria apologia del cristianesimo, indirizzata agl'increduli, ed appoggiata per conseguenza sopra ragioni dell'ordine naturale. Il primo libro contiene la dimostrazione dell'esistenza e degli attributi di Dio. Il secondo libro prova che devé esistere una religione vera, e che questa religione è il cristianesimo. Il terzo libro è consacrato a rispondere alle obiezioni di coloro che considerano il cristianesimo come impossibile o come irragionevole. Finalmente nel quarto

(1) Intorno alla vita e alle opere del Savonarola, vedi la dotta opera di PERRENS, premiata dall'Accademia francese, *Jérôme Savonarole, sa vie, ses prédications, ses écrits*. Parigi e Torino, 2 volumi in 8vo.

(2) *Triumphus Crucis*, Florentiae, 1497, in 4to. Spesso ristampata. Cf. PERRENS, T. II, p. 210 e seg

libro l'autore passa in rivista le principali religioni, quella dei filosofi, quella degli astrologi, quella dei pagani, l'ebreismo, le eresie, il maomettanismo, e dimostra come sono tutte inferiori alla religione cristiana e pei dogmi e per la morale. Se questo non è l'intero piano, certamente è il metodo o lo spirito della *Somma contro i gentili*. L'Angelo della scuola non si è espresso con più forza trattando della distinzione fra le verità naturali e le soprannaturali, e fra la portata della ragione e la sua innegabile concordia colla fede.

Ma dall'altra parte il Savonarola si solleva contro l'antichità, contro Aristotele, contro gli scolastici e contro la filosofia in generale. Disprezza gli studî profani nei quali però si era molto occupato, e dà al popolo il consiglio di attenersi semplicemente alla fede e credere (1). Così nel libro delle sue *Rivelazioni* (2), racconta che, essendo sul punto di andare a vedere il paradiso, molte donne si erano offerte per accompagnarlo e servirgli di guida. Le prime erano la filosofia e la rettorica, l'una vantando la sua eloquenza, l'altra la sua sublime scienza. Ma egli loro rispose che erano incapaci di far conoscere Dio, avendo i sensi per origine, e le cose sensibili per limita. La sola fede, che è la fiaccola dei santi, può inalzarci a nozioni perfette. Così il Savonarola ricusa di lasciarsi condurre dalla filosofia e dalla rettorica, prendendo per compagne la fede, la semplicità, la preghiera, e per ornamento l'eloquenza delle Sacre Scritture.

Queste mistiche sottigliezze sono uno dei caratteri speciali del Savonarola come filosofo. Ma non bisogna esagerarne l'importanza, e deve solo valutarsi la forza

(1) Non vedi tu: che quando tu vol lirare la fede alla philosofia: et alla logica: che tu l'abassi: et avviliscila: piglia la fede simplicemente et credile: simplicemente (*Predica* 20 *sopra Amos*. Il lunedì dopo la terza Domenica di Quaresima, 1496).

(2) *Compendium Revelationum*, pubblicato da prima in Italiano nel 1495, ed in latino nell'anno seguente. Cf. *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 390; Perrens, T. II, p. 467

attrattiva dell'oratore popolare, che s'indirizza alla moltitudine. Nel fondo del pensiero il frate fiorentino resta in generale fedele a S. Tommaso. Sopra tutte le questioni fondamentali, l'esistenza e le perfezioni divine, la natura e le facoltà dell'anima, l'origine della conoscenza, l'ultimo fine dell'uomo, non si allontana dalle opinioni adottate dall'Angelo della scuola. Se vi è una materia piena di difficoltà, in cui avrebbe potuto smarrirsi, è sicuramente quella della grazia. Ed infatti fu sì vicino a sacrificare il libero arbitrio, che i suoi avversari lo accusarono di non riconoscerlo, e questa accusa figurò fra i principali capi di eresia che gli furono imputati (1). Nonostante anche in questa parte ha mantenuto la sua dottrina immune da errore; ed i suoi apologisti hanno fatto notare giustamente che non era stata censurata dalla Chiesa.

Ma è in politica soprattutto che il Savonarola ha subito l'influenza delle opinioni di S. Tommaso. Egli compose un trattato sul *Governo di Firenze* (2), che non solo pel suo titolo rammenta il trattato de *Regimine principum* ma molto più ancora per lo spirito e pel fondo delle dottrine, per la scelta degli argomenti, ed anche pel modo di esporli. Se volessimo farne un saggio, avremmo da cambiare poche cose nell'analisi che abbiamo dato più sopra delle opere dell'Angelico Dottore. I due trattati incominciano nella stessa maniera, stabilendo che l'uomo è destinato a vivere in società dei suoi simili, e che la società suppone delle leggi ed un potere, il cui ufficio è di proteggere i buoni contro i malvagi. Il potere appartiene

(1) « La causa e principio di ogni nostro bene e merito è Dio » tale è la prima proposizione sulla quale riposa l'imputazione di eresia sollevata contro il Savonarola. Vedi *Discorso sopra la dottrina e l'opera del Savonarola, fatto a Roma sotto il pontificato di papa Paolo IV, da fra Paolino Bernardini da Lucca, del medesimo ordine*, 1558. Cf PERRENS, T. I, p. 395.

(2) *Trattati circa il reggimento e governo della città di Firenze*, opera pubblicata secondo PERRENS, T. II, p. 253, poco tempo prima la morte del Savonarola, nei primi mesi dell'anno 1498.

o ad un solo, ed è la monarchia, o ad alcuni sceiti fra i migliori, ed è l'aristocrazia, o infine all'intiero popolo, ed è il governo civile, cioè di tutti i cittadini. Il dovere dei governi è di preferire il bene generale della società al bene particolare di coloro che sono alla sua testa. Tutte queste forme di governo hanno i loro vantaggi, ma il migliore è la monarchia. Il Savonarola ne dà una ragione che già conosciamo, ed è che più il governo delle cose umane si rende simile a quello del mondo, tanto più è perfetto. Ora il mondo è governato da un solo Essere, che è Dio. Tutte le cose, in cui vediamo qualche governo, sono sommesse all'autorità di un solo. Le api obbediscono al loro re, le potenze dell'anima alla ragione, i membri del corpo al cuore ec. Il potere di un solo nelle cose umane è dunque, di sua natura, il migliore di tutti. Ma questa forma di governo diviene la più detestabile, allorchè degenera in tirannia. La peggiore delle calamità per un popolo è un tiranno. Abbiamo veduto l'Angelo della scuola tracciare, dopo Aristotele, la spaventevole pittura dei costumi della tirannia (1); lo stesso impeto di sdegno e di collera animava la penna del frate domenicano, allorchè scriveva la seguente pagina: « Tiranno è il nome di un uomo di mala vita, e pessimo tra tutti li altri uomini, che per forza sopra tutti vuole regnare, massime quello che di cittadino è fatto tiranno. Perchè, prima, è necessario dire che sia superbo, volendo esaltarsi sopra li suoi eguali, anzi sopra i migliori di sè, e quelli ai quali più tosto meriteria di essere subietto: e però è invidioso, e sempre si contrista della gloria degli altri uomini, e massime dei cittadini della sua città; e non può patire di udire lodare altri, benchè molte volte dissimuli e oda con crucciato di cuore; e si allegra dell'ignominie del prossimo per tal modo, che vorria che ogni uomo fusse vituperato, acciocchè lui solo restasse glorioso. E così per le gran fantasie, e tristizie, e timori, che sempre lo rodono

(1) Vedi T. I, p. 304.

dentro, cerca dilettazioni, come medicina delle sue afflizioni: e però si trova rare volte, e non forsa mai, tiranno che non sia lussurioso e dedito alle dilettazioni della carne. E perchè non si può mantenere in tale stato, nè darsi i piaceri che desidera, senza moltitudine di denari, seguita che mordinatamente appetisca la roba: onde ogni tiranno, quanto a questo, è avaro e ladro, perocchè non solamente ruba il principato, che è di tutto il popolo, ma ancora si usurpa quello che è del comune, oltre le cose che appetisce e toglie ai particolari cittadini con cautele, e via occulte, e qualche volta manifeste » (1).

Così i principali tratti della politica di S. Tommaso sono passati in quella del Savonarola. Si dovrà dunque dire che i due politici si accordano sempre, ed esattamente su tutti i punti? Fra l'Angelo della scuola ed il suo discepolo, scorgo una differenza radicale. Nel Savonarola non troverete quella forme di teocrazia che appariscono in alcuni capitoli del trattato sul *Governo dei principi* (2). Senza dubbio ama e profondamente venera il papato, benchè ricusassa obbedirlo allorchè lo chiamava a Roma per giudicarlo; ma niente lascia trasparire che mostri l'intenzione di sottomettere le corone alla tiara. Anche quando proclama in Firenze il regno di Gesù Cristo, non pone la città sotto la protezione della Santa Sede; non invoca che quella di Dio. Non dimentichiamo che il Savonarola è presso che contemporaneo di Lutero, col quale egli ha delle analogie sorprendenti. Censore implacabile dei vizi della corte di Roma, farà maraviglia che non abbia voluto accettarla come arbitra delle nazioni? Ma il Savonarola differisce da S. Tommaso anche per altra parte. Noi lo abbiamo veduto lodare la monarchia. Cosa strana! dopo un simile esordio, si venendo alla pratica conclude pel governo popolare, e tenta provare ai Fiorentini che altro loro non resta a far di meglio che

(1) Ediz. di Firenze 1847, per cura di AUDIN DE RIANS.
(2) Vedi T. I, della presente opera, p. 349 e seg.

costituirsi e vivere in governo democratico. Nonostante nel fondo la contradizione non è così goffa quanto a prima vista potrebbe sembrare. Il Savonarola almeno l'ha veduta, e niente ha trascurato per purgarsi dalla taccia d'inconseguente. Sapete perchè Firenze non ha bisogno di un re? Perchè il popolo fiorentino, che non manca nè d'intelligenza, nè di coraggio, è inclinato alle dissensioni ed alla rivolta, perchè i cattivi sono in maggior numero dei buoni, e perchè se avesse un re, lo farebbe perire per tradimento, o l'obbligherebbe a darsi alla tirannia per difendersi. E siccome la tirannide è la peggiore delle calamità, così è migliore il governo popolare, soprattutto dopo l'espulsione dei Medici, sui quali Dio ha posato la sua mano. Ecco in poche parole il motivo per cui il Savonarola risolve in favore della democrazia fiorentina. Quindi la sua conclusione pratica si concilia facilmente coi vantaggi speculativi della monarchia.

II.

Il Savonarola è la manifesta personificazione di una rivoluzione che allora si andava operando nel fondo di alcune anime che lottavano fra la memoria del passato o la speranza dell'avvenire. Nutrito di forti studi scolastici, restò per quanto potè fedele ai suoi modelli, e se qualche cosa può far maraviglia in questa impetuosa immaginazione, è che in teoria abbia accettato tanto docilmente il freno di Aristotele e di San Tommaso. Ma la circospezione del filosofo contrastava colla temerità del capo di partito. I veri discepoli dell'Angelico Dottore non poterono riconoscere per suo discendente il tribuno entusiasta che aveva suscitato in Firenze le passioni popolari. Il Savonarola eccitò nei Domenicani più apprensioni che simpatia. La sua memoria trovò fra essi difensori, perchè era del loro ordine, ma il suo esempio suscitò dei timori. Per ovviare alle pericolose seduzioni del presente, e comprimere lo spirito di novità, le differenti case dell'Ordine si

tennero più che poterono attaccate alla tradizione. Rinunciarono ad intraprese di opere originali, e si limitarono in generale a spiegare lo Stagirita ed i maestri della scolastica. Quétif ed Échard compilarono il catalogo esatto della produzioni della scuola domenicana scritte durante tutto il corso del XV e XVI secolo. San Tommaso fornì a più di quaranta scrittori materia di voluminosi commenti, d'indici e di ristretti delle sue principali opere. Nel numero di questi laboriosi interpreti si distinguono per l'utilità, se non pel lustro dei loro lavori, Pietro da Bergamo, autore di un indice metodico molto particolareggiato di tutti gli scritti del santo Dottore (1); Pietro di Bruxelles, uno dei professori dell'Università di Parigi, citato dai suoi contemporanei pel suo affetto alla causa del tomismo (2): Francesco Silvestro di Ferrara, che fu uno dei primi commentatori della *Somma contro i gentili* (3); Tommaso Manrico, al quale si deve la prima e la migliore edizione delle opere complete del Dottore Angelico, pubblicata a Roma nel 1570 per ordine di Pio V ec (4). Ma certamente il più celebre è Tommaso di Vio, più conosciuto sotto il nome di Gaetano, che la Santa Sede spesso impiegò come negoziatore presso l'Imperatore di Germania, e presso Lutero, quando non era ancora perduta ogni speranza di prevenire uno scisma (5). Inalzato in ricompensa dei suoi servigi alla dignità di cardinale, ed alla sede episcopale di Gaeta, Tommaso di Vio in tutta la sua vita restò fedele agli studi che avevano fatto la sua fortuna, allorchè nei principii di sua carriera insegnava teologia nelle scuole di Brescia e di Pavia, o allorchè in una giostra accademica davanti la corte di Ferrara faceva da avversario a Pico della Mirandola. Oltre

(1) *Script. Ord. Praedic.*, T. I, p. 863.
(2) *Ibid.*, T. II, p. 29.
(3) *Ibid.*, T. II, p. 59.
(4) *Ibid.*, T. II, p. 229.
(5) *Ibid.*, T. II, p. 14 e seg.

diversi opuscoli di teologia ed importanti lavori di esegesi sopra i libri dell'antico e del nuovo Testamento, ha lasciato ancora dei commenti sulla *Somma* di San Tommaso; sul piccolo trattato dell'*essere* e dell'*essenza* e sopra alcune opere di Aristotele. In tutte queste opere mostra una profonda conoscenza delle controversie scolastiche che all'occasione di trattare le varie questioni ristringe in poche parole, senza ornar troppo la materia, ma senza aggiungere alla sua aridità distinzioni troppo moltiplicate e sviluppi intempestivi. La sobrietà del suo stile e della sue esposizione, come il fondo delle sue opinioni, ravvicinano il Gaetano al maestro che aveva preso per modello, e di cui egli più di ogni altro ha contribuito ad illustrare la dottrina.

In Spagna la feconda vitalità che tre secoli innanzi aveva prodotto la filosofia scolastica, non era ancora isterilita come negli altri paesi di Europa, e i Domenicani univano alle interpretazioni delle opere originali, nuove faville della scienza e del genio filosofico dell'istituto. Francesco Vittoria, che aveva studiato nella sua giovinezza nelle scuole di Parigi incomincia a rigenerare l'insegnamento della teologia nell'università di Salamanca, adottando un metodo di esposizione più largo, che si appoggia sulla conoscenza della storia ecclesiastica e dei santi Padri (1). Nuovo Socrate, come lo chiamava uno dei suoi panegiristi, egli niente scrisse, niente volle pubblicare, ma le sue lezioni orali erano avidamente raccolte, e dopo la sua morte se ne stampò la parte relativa alla morale ed al diritto canonico e civile (2). Brucker, si ri-

(1) *Script. Ord. Praedic.*, T. II, p. 128 e seg.

(2) Vedi l'opera intitolata *Relectiones XII Theologicae in duos libros distinctae*. Ecco le dottrine che vi sono trattate: 1.° *De potestate ecclesiae*. 2.° *De civili potestate*; 3.° *De potestate pontificis et concilii*, 4.° *De Indis et jure belli*, 5.° *De matrimonio*, 6.° *De augmento charitatis*, 7.° *De temperantia*, 8.° *De homicidio*, 9.° *De eo ad quod tenetur perveniens ad usum rationis*, 10.° *De arte magica*. 11.° *De Simonia*; 12.° *De silentii obligatione*. Lugduni, 1557, in 8vo, Salmanticae, 1565, Ingolstadii, 1580.

goroso per tutto ciò che ha preceduto il XVII secolo, conviene che l'opera non è senza valore, e che ha potuto fornire utili materiali anche a Grozio (1). Il Vittoria ebbe per discepoli i più grandi teologi della Spagna. Melchiorre Cano e Domenico Soto. Il primo, morto nel 1560, ha lasciato sotto il titolo di *luoghi teologici* (2) un'opera in dodici libri che il clero dei nostri giorni tiene ancora in onore a motivo della solidità giudiziosa delle decisioni e per la facilità e la chiarezza di stile. Vi si riscontra la pura dottrina di San Tommaso, ma è esposta con una eleganza che gli scolastici non conoscevano, e che annunzia un contemporaneo di Leone X. Domenico Soto che morì nel medesimo anno che il Cano, assistè al concilio di Trento e fu il confessore di Carlo V. Ma poco sensibile agli onori abbandonò la corte ed andò a terminare la sua carriera come l'aveva incominciata, insegnando la teologia in una cattedra dell'università di Salamanca. A lui si debbono i commenti sopra Aristotele, sopra Pietro Lombardo e sopra San Tommaso; ma il suo principal titolo filosofico è un trattato *del diritto e della giustizia* diviso in dieci libri (3). Si allontana meno che il Vittoria e il Cano dal metodo scolastico. La sua guida abituale, in sostanza, è il Dottor Angelico, e per discoprire l'origine delle sagge teorie che sviluppa sul diritto sociale, non è necessario di risalire molto in là, ma basta di seguire la seconda parte della *Somma teologica*.

Questi numerosi scritti pubblicati da un'estremità all'altra di Europa, che completavano il pensiero di San Tommaso, non potevano senza dubbio accrescere al-

(1) *Hist. Crit. Philos.*, T. IV, p. 125 « In his scriptis suis juris gentium praecepta passim tradens, minus quam caeteri desipuisse visus est, suntque qui suspicentur eo Grotium in multis fuisse usum, quamquam raro illi allegetur ».

(2) *De locis theologicis libri duodecim*, Salmanticae, 1563, in-fol. Cf. *Script. Ord. Praedic.*, II, 177.

(3) *De justitia et jure libri decem ad Carolum Hispaniarum principem* Salmanticae, 1556, in-fol. Cf. *Script. Ord. Praedic.*, II, p. 171.

cun che alla sua rinomanza, ma estendevano la sua influenza; assuefacevano il clero a subirla e la rendevano preponderante nei consigli della Chiesa. L'autorità dommatica dell'Angelo della scuola giunse nel XVI secolo al suo apogeo. Ciò che perdè in ascendente come filosofo presso i dotti, presso le lettere e presso la gente del mondo, lo riguadagna presso i teologi. Più la società civile mostra inclinazione ad allontanarsi dalla sua dottrina, più questa riunisce i suffragi degli ordini più elevati della società religiosa. Nel concilio di Trento, videsi la *Somma teologica* posta accanto alla santa Scrittura per servire di spiegazione e di commento al sacro testo. Fu un discepolo di San Tommaso, Domenico Soto che l'assemblea incaricò di redigere i decreti più importanti, ed il catechismo del Concilio, pubblicato per ordine di Pio V, non è per la maggior parte che l'estratto delle opere del santo Dottore. Sopra le attinenze della fede colla ragione, per esempio, si crederebbe essere egli stesso che detta la seguente definizione: « In nessun tempo Dio ha lasciato l'uomo senza testimonianza di sè stesso, egli ha riempito il mondo di beni, dice l'Apostolo; ha dato al cielo la sua rugiada, alla terra la sua fecondità, a tutto quello che vive la sua nutrizione, al cuor dell'uomo la sua gioia. E ciò insegna ai filosofi a non attribuire niente di vile alla maestà di Dio, ad allontanare dal concetto, che di Lui ci formiamo, ogni materia, ogni corporea composizione; ad ascriverli ogni bene ed ogni virtù in sommo grado, a concepirlo come la sorgente viva ed inesausta di ogni bontà, di ogni qualità, da cui deriva alle creature ogni perfezione; a chiamarlo sapiente, fonte e principio di verità, ed altri nomi che suppongono la sovrana ed assoluta perfezione; finalmente a dirlo immenso, infinito nella sua forza, nella sua grandezza, nella sua azione. Tali sono i grandi tratti della conoscenza di Dio, veramente conformi alla natura di Dio ed all'autorità dei santi libri, che la filosofia ha scoperto nella contemplazione della natura. E tuttavia sopra questo stesso punto si conosce anzi tutto la

necessità dell'insegnamento divino, se si riflette che la fede, non solamento dà ai più semplici ed ai più ignoranti subito e chiaramente le conoscenze che i saggi non ottengono se non dopo molto tempo e con isforzi, ma che imprime ancora nell'anima una conoscenza più certa e più pura che se l'intelletto vi pervenisse pel lavoro della mente umana; oltre di che la luce della fede apre ai credenti un centro di conoscenze divine, che non saprebbe dare lo spettacolo della natura » (1). Sopra molti altri punti, come sopra le difficili materia della libertà e della grazia, il catechismo del concilio di Trento non fa che consacrare le decisioni di San Tommaso. La storia ecclesiastica non offre un secondo esempio di una dottrina così solennemente approvata dalla Chiesa.

III.

Intanto la cristianità vedeva elevarsi un Ordine possente che promettava al tomismo nuovi e ferventi discepoli anche in filosofia. Nel 1534 Ignazio di Loyola fonda la Compagnia di Gesù, approvata quattro anni dopo da papa Paolo III, e fra le regole del nuovo istituto, inscrive l'obbligo di seguire in teologia la dottrina dell'Angele della scuola (2). Questo precetto del lor fondatore fu pei Gesuiti una legge inflessibile che decisa della loro direzione filosofica. In tutti i loro collegi frequentati da numerosa gioventù, fu solo insegnato il tomismo e ciascuno riguardò come un dever di coscienza propagarne i principii. Gli scrittori della società le insegnarono nelle

(1) Passo citato da R. P. Gratry, *Della conoscenza di Dio*, T. II, p. 222 e seg.

(2) Vedi le costituzioni date da Sant'Ignazio alle Compagnie di Gesù, P. IV, c. XIV, §. 2. « In theologia legetur Vetus et Novum Testamentum et doctrina scholastica D. Thomae ». Questa regola obbligatoria fu confermata e sviluppata dal generale Claudio Acquaviva, in una lettera circolare in data del 1613, che è citata dal Padre Touron, nella *Vita di S. Tommaso d'Aquino*, p. 657 e seg.

loro opere, e se alcuna disputa si sollevò fra loro ed i Domenicani, essa non si raggirò che sulla più esatta interpretazione del pensiero dell'Angelico Dottore.

Fra le opere di prim'ordine che furono composte dai Gesuiti sotto l'ispirazione di S. Tommaso, si devono collocare importanti commenti sopra Aristotele. Il maggior numero è stato scritto dai membri della società che insegnavano o nel collegio di Coïmbra, rivale dell'università di quella città, o nella nascente università di Evora, Pietro Fonseca, Emanuele Goez ec. Questi commenti abbracciano tutte l'opere dello Stagirita, l'*Organum*, la *Fisica*, la *Metafisica*, la *Storia naturale*, la *Morale* (1). La costante preoccupazione dei nuovi interpreti è di mostrare il perfetto accordo della dottrina peripatetica col cristianesimo. In appoggio dei sentimenti d'Aristotele, non esitano ad invocare le decisioni della Chiesa, ed esempligrazia, per meglio giustificare la definizione dell'anima, ne appellano all'autorità di tre concilj che hanno minacciato di anatema chiunque sostenesse che l'anima non è la forma del corpo. Il loro metodo foggiato su quello degli scolastici consiste nel dividere ciascun soggetto in un certo numero di questioni, di cui ciascuna si presenta accompagnata da tutte le soluzioni che ha ricevuto; ma essi praticano questa difficile arte con grande abilità; e se siamo in diritto di dolerci della monotonia molto faticosa di loro esposizione, si deve confessare nonostante che le loro decisioni portano per la maggior parte l'impronta del buon senso e dell'esattezza.

Molte altre sono le opere d'interesse più generale che i Gesuiti hanno scritto in filosofia. Intendiamo parlare di quei trattati numerosi sulla morale e sulle leggi che furono pubblicati nel XVI secolo dagli scrittori della Compagnia, e che hanno contribuito certamente a fondare nei tempi moderni la scienza del diritto pubblico. La seconda parte

(1) Vedi l'articolo che BARTHELEMY SAINT HILAIRE ha consacrato ai Coimbricensi nel *Dizionario delle scienze filosofiche*.

della *Somma teologica* presenta sotto questo aspetto germi preziosi o piuttosto un sistema compito, le cui proporzioni potevano trovarsi alterate da eccessivi sviluppi. I Gesuiti non furono assai penetrati del pericolo che si poteva correre in ogni tempo nel sottilizzare senza fine intorno alle azioni umane. Ingannati dall'esempio della cattiva scolastica, che divideva e suddivideva le quistioni, e ne poneva anche delle immaginarie pel frivolo vanto di risolverle, alcuni membri della compagnia, forzando le conseguenze della dottrina di San Tommaso, giunsero più di una volta ad opinioni equivoche nelle materie che interessano direttamente la moralità. Tanto spesso, e tanto amaramente sono stati rilevati questi traviamenti dalla moderna casistica, che ci sembra superfluo di farne qui una storia particolare. Preferisco invece di notare l'ardore e l'incomparabile fecondità che spiegarono i nuovi discepoli dell'Angelo della scuola. Per non citare che i più celebri, si vide in meno di un mezzo secolo succedersi la *Somma dei casi di coscienza* (1) del cardinale Francesco Toledo; i dodici libri sulle *leggi* di Suarez, il dottore per eccellenza (2); il libello famoso del Mariana sull'*Istituzione del principe* (3), di cui San Tommaso avrebbe disapprovato le pericolose massime sul tirannicidio; le *controversie della fede*, del cardinal Bellarmino (4); il trattato del *diritto e della giustizia* (5) del Molina, e che ai nostri giorni il giureconsulto Toullier cita come l'opera la più dotta e la più finita sopra

(1) *Summa casuum coscientiae.*

(2) *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus utriusque fori hominibus non minus utilis quam necessarius.* Noi abbiamo avuto sotto gli occhi l'edizione di Londra, 1679 in-fol.

(3) *De rege et regis institutione*, Lib III, Toleti, 1599, in 4to.

(4) *Disputationes de Controversiis fidei adversus hujus temporis haereticos.* Ingolstadt, 1581-1592, 3 vol. in-fol. Spesso ristampata e specialmente a Parigi, 1608, in-fol. IV vol.

(5) De *Jure et Justitia* VI vol. in-fol. I due primi volumi ed una parte del terzo sono stati stampati a Magonza nel 1602, e gli ultimi in Anversa nel 1609, dopo la morte dell'autore. Cf. Cretineau Joly. *Storia della Compagnia di Gesù*, T. IV, p. 239.

queste materie. Il Molina è anche l'autore del libro *dell'accordo del libero arbitrio colla grazia* (1), nel quale mitiga i pensamenti del Dottor Angelico sulla necessità della grazia divina. Ei fu denunciato all'inquisizione dal domenicano (2), e gli ordini di San Domenico e di Sant' Ignazio restarono divisi per alcuni anni. La loro contesa dette origine alla congregazione *De Auxiliis*, che istituita per sedarla, divenne preludio di altre controversie più gravi, più ostinate e più clamorose che ben tosto agitarono la Chiesa gallicana.

IV.

Così fra le agitazioni del secolo XVI, continuava la tradizione religiosa, e quel che è ancora più notevole, la tradizione filosofica del medio evo. Tuttavia fra la scolastica già al suo tramonto e le nuove tendenze della società la lotta non era eguale. L'erudizione, la solidità, l'eleganza della forma, la prudenza pratica nelle risoluzioni, tutte queste qualità che la Compagnia di Gesù possedeva in grado eminente, non bastavano a contenere ulteriormente ed a guidare gli spiriti torbidi ed impazienti. Come se una forza invisibile la spingesse, la filosofia si slanciava a corsa nei più crudeli sacrifizj verso un termine sconosciuto. Abbiamo accennato le temerarie intraprese e la trista sorte di Tommaso Campanella e di Giordano Bruno dell' Ordine di San Domenico; ma quanti altri spiriti in Italia, in Francia, in Inghilterra ed in Alemagna provavano nello stesso tempo la medesima noja colla medesima effervescenza,

(1) *De liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*, Coimbra, 1588, in 4to; Anversa, 1595 in 4to. Per tutta questa parte vedi *Bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu*, Romae, 1676, in-fol. L'opera incominciata da Ribadeneira, continuata da Alegambe, fu, come si sa, riveduta e completata da Sotwell. Fra i lavori recenti indichiamo la dotta monografia del R. P. Prat, *Maldonat et l'université de Paris au XVI siècle*, Paris, 1856, in 8vo.

(2) *Script. Ord. Praedic.*, T. II, p.352.

e si pascevano di utopie, che la novità rendeva seducenti! Ma queste utopie, capricciose creazioni dello spirito, non sopravvivevano ai loro autori; il sentimento di curiosità che le aveva accolte e per un momento sostenute, svaniva a poco a poco, ed il loro frutto più certo era di fornire allo scetticismo nuovi argomenti contro l'intemperanza e la fragilità della ragione umana. Per calmare gli spiriti, per ottenere da essi una sincera adesione, durevole e feconda, si richiedeva una dottrina tanto vasta quanto quella della scuola, ma più rigorosa e meno ispida di formule; premurosa di cose più che di parole, ma pure attenta ad evitare le parole oscure ed equivoche; avente un modo regolare, ma senza tenere la filosofia schiava dell'unica questione del metodo; appoggiata infine sulla conoscenza dell'anima umana, cioè sopra una base che ciascun di noi porta in sè, e che ad ogni istante può verificare.

Renato Cartesio nei primi anni del XVII secolo insegna alla Francia, e nella Francia all'Europa tutta, questa dottrina sì laboriosamente cercata. Incomincia con quell'immortale *Discorso del metodo*, che sembrando non tendere ad altro che a farvi una narrazione confidenziale dei suoi pensieri, v'insegna a procedere cautamente, a non fidarvi che all'evidenza, a veder tutto, tutto computare e pesare. Dopo aver enunciato queste regole di un'ammirabile semplicità, ma che bene studiate bastano nell'ordine scientifico a tutti i bisogni dello spirito umano, Cartesio le applica, e tosto dà alla filosofia un nuovo punto di appoggio ed una stabile base, *minimum quid inconcussum*, nel fondo più intimo della coscienza. Egli dimostra che di tutte le verità la prima, incominciando dallo spirito umano, è quella della propria esistenza, strettamente legata al fatto del pensiero, e che per conseguenza il primo dovere del filosofo è di studiare il pensiero e le sue leggi, affine di conoscere per questo mezzo il vero valore ed i limiti dell'intelletto e le regole che deve seguire per ragione ed in forza di sua natura. Appog-

giato sopra questo solido fondamento della realtà personale, Cartesio stabilisce le grandi verità che costituiscono la fede comune del genere umano; la spiritualità dell'anima, l'esistenza di Dio, l'azione di Dio sul mondo e sull'umanità. E non le stabilisce già sopra argomenti desunti dalla logica astratta della scuola, ma sopra la virtù propria della ragione naturale, e seguendo la via che segue essa stessa, ellorchè conduce a questi sublimi dogmi il fanciullo, l'idiota, il filosofo. Infine come ultimo servigio reso allo spirito umano, Cartesio seppe rivestire questi gravi insegnamenti di una forma incomparabile, e gli espresse in uno stile puro, semplice e ricco, che non differisce dal parlar volgare che per la sua costante purezza, e che per la sua chiarezza straordinaria si faceva comprendere da tutti. Le verità filosofiche si trovavano portate all'intelligenza comune, e come altra volta con Socrate (1), esse discendevano, per così dire, dal cielo in terra, si assidevano al domestico focolare, ed istruivano tutte l'età e tutte le condizioni.

Il cartesianismo ebbe fin dal suo nascere un incontro maraviglioso. Trovò subito devoti discepoli che posero la loro gloria nel propagarlo, ed uomini di genio che si credettero chiamati a dargli ulteriori svolgimenti. La società del secolo XVII aveva riconosciuto in Cartesio l'esatto interprete delle sue più intime aspirazioni; e per seguire questo nuovo ed eccellente maestro che l'avea mirabilmente compresa, abbandonò la maggior parte delle sue antiche guide. L'ultima ora della filosofia scolastica era sonata. I pochi difensori che conservava fecero sentire inutili proteste, e caddero in tal discredito che la storia neppure ha registrato i loro nomi.

Nonostante se in questo trionfo del pensar moderno sul metodo e sulla tradizione filosofica del medio evo,

(1) Cicerone, *Tuscul.*, V, 4: « Socrates primus philosophiam devocavit a coelo, et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit, et coegit de vita, et moribus, rebusque bonis et malis quaerere ». Cf. Acad., I, 4.

volessimo tener dietro alla dottrina di S. Tommaso, potremmo facilmente ritrovarne le traccie ovunque impresse e rispettate.

Qual comparsa, per esempio, il tomismo non ha fatto nella contesa del giansenismo? Ciascuno ha preteso aver dalla sua parte l'Angelo della scuola, e la *Somma teologica* è stata riguardata come il magazzino, dove i giansenisti ed i molinisti son venuti ad armarsi *pro* e *contra* il sistema della grazia efficace. Pascal rimprovera acerbamente ai nuovi Domenicani di mostrarsi infedeli alla costante tradizione della loro scuola unendosi ai Gesuiti (1), e questi dal canto loro protestano a nome di S. Tommaso contro le massime tenute in onore a Porto Reale.

Ma abbandoniamo le controversie teologiche, ancorchè per più lati interessino la scienza dello spirito umano, e non consideriamo che la filosofia.

Cartesio, malgrado il suo disprezzo per gli antichi e la sua eccessiva confidenza nelle proprie forze, si è egli sottratto interamente all'influenza che il genio unito alla santità esercita sugli spiriti più indocili? Il suo biografo, Baillet, ci dice che S. Tommaso era il suo autore favorito, e quasi l'unico teologo che avesse voluto studiare (2). Il cartesianismo in più di un luogo presenta traccie di questa influenza. Non ne citerò che un solo esempio: la dottrina cartesiana sulla conservazione del mondo assomigliata ad una continuata creazione. Allorchè leggiamo nel *Discorso sul metodo* che « è un'opinione comunemente ricevuta fra i teologi che l'azione per la quale Dio conserva il mondo è la medesima che quella colla quale lo crea », e nelle *Meditazioni*, che « è una cosa ben chiara ed evidente a tutti quelli che considerano con attenzione la natura del tempo, che una so-

(1) Vedi la fine della seconda Provinciale: « Andate, mio padre, il vostro Ordine ha ricevuto un onore, di cui malamente usa. Esso abbandona quella grazia che gli era stata confidata, e che mai è stata abbandonata dopo la creazione del mondo ec. »

(2) *La vita di R. Cartesio*, Parigi, 1691, in 4to, p. 286. Cf. p. 516.

stanza per essere conservata in tutti i momenti che essa dura, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che sarebbe necessaria per produrla e crearla di nuovo se non lo fosse ancora » (1); queste messime non richiamano forse alla memoria i passi analoghi della *Somma teologica*?

Dopo Cartesio, quanti filosofi dei più insigni del secolo XVII, anche ammiratori e seguaci del cartesianismo, non sono impalliditi sulle opere dell'Angelico Dottore?

Così Bossuet è certamente cartesiano in alcune delle sue opinioni e soprattutto nel suo metodo; ma prima di esser cartesiano è discepolo di S. Tommaso. Il suo capo d'opera filosofico, il trattato *Della conoscenza di Dio e di sè stesso*, non è per lo più che un elegante ristretto della *Somma teologica*. Di là certamente ha preso la definizione delle facoltà dell'anima, la teoria delle passioni e la maggior parte della sua psicologia, che non è peripatetica se non perchè è tomista. Nella questione tanto agitata nel secolo XVII sull'anima delle bestie, nonostante lo sua indecisione sembra inclinare egualmente per la soluzione di S. Tommaso, non osa affermare co'cartesiani che le bestie siano pure macchine: « opinione, egli dice, che fin qui capacita poco lo spirito umano », ed inclina piuttosto con tutta la scuola ad attribuir loro un'anima sensitiva che non è uno spirito, perchè non ha intelligenza, e non è immortale, perchè si dissipa insieme col corpo e colla materia. Le analogie che presenta il *Trattato del libero arbitrio* non sono meno notabili. Bossuet apertamente si pronuncia per la promozione fisica, cioè pel concorso immediato di Dio nelle azioni della creatura (2). Quando giunge a parlare delle cause del peccato, insegna che esso è la corrozione del bene e dell'essere, che per conseguenza ha il suo fondo nell'essere e nel bene, e che pel di più, cioè per quello

(1) *Discorso sul metodo*, V parte, *Meditazioni*, III

(2) Vedi l'intero capitolo VIII del *Trattato del libero arbitrio*.

che contiene di male, è l'opera personale dell'uomo. Lungi dal voler nascondere le sorgenti di sua dottrina, il vescovo di Meaux si gloria di continuare « l'impareggiabile Sant'Agostino, e dopo di lui il suo gran discepolo San Tommaso » (1). Una sola volta si è allontanato dal suo modello, nella *Politica estratta dalla Sacra Scrittura*, opera dettata sotto l'impressione delle magnificenze della corte di Luigi XIV, o discorde, come altrove abbiamo detto (2), dalle tendenze liberali del trattato del *Governo dei principi*.

In Leibnizio la traccia del tomismo è più nascosta, ma non è meno certa. Si potrebbe scrivere un libro sotto questo titolo: Leibnizio discepolo di San Tommaso. Per questo vasto e potente genio, la caduta stessa della filosofia scolastica e l'alta celebrità della filosofia cartesiana non avevano cancellato la riverenza all'antica autorità dell'Angelo della scuola. « Accordo, egli dice (3), che le opere degli scolastici contengano grandi puerilità, ma sotto questo fango è dell'oro nascosto.... I nostri moderni, egli dice altrove (4), non rendono la dovuta giustizia a S. Tommaso, e ad altri grandi uomini di quel tempo, e nei sentimenti dei filosofi e dei teologi scolastici è molto più di solidità che non s'immagine, purchè ce ne serviamo a proposito ed a suo luogo. Sono anche persuaso che se qualche ingegno esatto e meditativo si prendesse la pena di rischiararе e di ordinare i loro pen-

(1) Primo discorso per la prima domenica di quaresima, *Su'demonj*. Opere compl., T. XII, p. 201: « Quanto la dottrina dei manichei era ridicola ed empia, altrettanto sono eccellenti le verità che gli antichi padri loro hanno opposto: e soprattutto non posso ammirare abbastanza con qual forza di ragionamento l'incomparabile Sant'Agostino, e dopo di lui il gran S. Tommaso suo discepolo, hanno confutato le loro stravaganze .... »

(2) Vedi più sopra, T. I, lib. I, sez. III, c. VI, p. 344.

(3) Opp., edit. Dutens, T. V, p. 355: « Scholasticos agnosco abundare ineptiis: sed aurum est in illo coeno ». Cf. ibid., 43, T. VI, p. 178.

(4) *Discorso di metafisica*, nella corrispondenza di Leibnitz e d'Arnauld (*Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernest von Hessen Rheinfels*), pubblicata da GROTEFEND, Annovre, 1846, in 8vo, p. 163.

sieri alla foggia dei geometri analitici, vi troverebbe un tesoro di verità importantissime e totalmente dimostrative ». L'illustre autore dei *Saggi di teodicea* credeva sinceramente di aver messo in chiaro queste verità capitali. Fra tutti gli scrittori del secolo XVII è forse il solo che abbia discusso e risoluto la questione delle attinenze della ragione colla fede, non dirò semplicemente nel medesimo senso, ma cogli stessi termini di S. Tommaso (1). Sul modo di concepire il tempo, cosa che vivamente discusse con Samuele Clarke, insegna con l'Angelico Dottore, e servendosi presso a poco delle stesse espressioni, che il tempo senza l'essere creato non è che una possibilità ideale; che coesiste alle creature; che non si concepisce che per l'ordine e pel numero dei loro cambiamenti, che anzi è irragionevole il domandare, perchè Dio ha creato il mondo in un'epoca a preferenza di un'altra, come se le modalità espresse da questi vocaboli *prima* e *dopo* si potessero concepire nella durata eterna di Dio, ed indipendentemente dalle esistenze finite (2). L'ottimismo dei *Saggi di teodicea* che suppone un grado supremo di perfezione creata, che Dio, malgrado la sua onnipotenza, non può oltrepassare (3), è più assoluto, e rispetta meno la libertà divina che quello della *Somma teologica*; ma parte dallo stesso principio: la sapienza, la giustizia, la bontà di Dio coeterne alla sua volontà ed alla sua potenza che esse illuminano e determinano. Leibnizio, a cui questi ravvicinamenti sono stati sempre cari, scorge in San Tommaso perfino i primi germi della monadologia (4):

(1) Vedi più sopra, lib. I. sez. III, c. I, T. I, p. 437.

(2) Vedi più sopra, lib. I. sez. III, c. II, T. I, p. 481 e 482. Noi citiamo un passo della *Somma contro i gentili* che è curioso il vederlo citato nel terzo, quarto e quinto scritto di Leibnizio in risposta a Clarke. Opp., ediz. Dutens, T. II, Part. I, p. 121, 130 e 156.

(3) *Teodicea*, P. III, §. 416. « Fra un'infinità di mondi possibili, vi ha il migliore di tutti, altrimenti Dio non si sarebbe determinato a crearne alcuno ».

(4) Opp., edit. Dutens, T. VI, p. 332. « Tommaso d'Aquino ha già detto che le anime degli animali sono indivisibili, dal che se-

innocente illusione che almeno dimostra cha il saggio filosofo non amava edificare sopra basi interamente nuove, a che cercava fin nella tradiziona filosofica del medio evo allusioni alle stesse sue particolari invenzioni.

Si sa come, per una di quelle vicende tanto frequenti nella storia dello spirito umano, un secolo dopo la comparsa del cartesianismo, questa nobile filosofia fu abbandonata per fino sul suolo che le aveva dato la vita. La Francia, che poco fa non s'ispirava che al pensiero di Cartesio, precipita ora con non minor veemenza verso l'empirismo di Locke e di Condillac Veramente nessuna dottrina poteva essere più opposta allo spirito generale del tomismo, che la filosofia della sensazione. Nonostante i difensori di questa filosofia avrebbero scoperto nella *Somma teologica*, se l'avessero conosciuta, più di un testo facile ad essere interpretato in modo favorevole al loro sistema sull'origina delle idee. Dall'eltra parte gli spiriti generosi, che verso la stessa epoca incominciavano ad infiammarsi dell'amore di libertà, non avrebbero trovato il loro conto nel trattato del *Governo dei principi*, che avrebbe mostrato loro come più di quattro secoli avanti Rousseau e Montesquieu un religioso domenicano, della famiglia degl' imperatori di Alemagna, aveva diffamato la tirannia e reclamato per le nazioni il diritto di partecipare alla direzione dei loro comuni interessi? Le opere adunque di S Tommaso presentano anche nel secolo XVIII modelli e lezioni appropriate allo stato della società europea. Ma o pubblicisti o filosofi, quale è quello che allora avrebbe sognato cercare esempi fra i dottori scolastici? Ingiusti pregiudizi e frivoli gusti, accompagnati da sublimi ispirazioni, strascinavano gli spiriti in una via tutta opposta. San Tommaso corse la sorte comune al medio evo, al cattolicismo, ad ogni religione, e alla filosofia stessa che

gue che sono incorruttibili. Per quanto apparisce, egli non ha voluto spiegarsi più apertamente, e si è contentato di gettar il fondamento ». Cf Opp., T. II, p. 50. *Nuovo sistema della natura e della comunicazione delle sostanze.*

con Cartesio professava la spiritualità dell'anima e la Provvidenza. Le sue opere, che malgrado la contrarietà dei tempi, un coraggioso editore, Bernardo de Rubeis, ebbe ancora la pazienza di raccogliere e commentare [1], perdettero ogni maniera d'influenza sulla direzione del pensiero; i filosofi non le citarono se non per deridere ciò che allora si nominava la barbarie scolastica; lo stesso clero trascinato dall'esempio cercò modelli meno austeri; di modo che verso la fine del secolo XVIII, soprattutto in Francia, il Dottore Angelico non trovava più discepoli nè lettori, neppure fra gli ecclesiastici, ad eccezione di qualche religioso e di qualche prete, perduti in mezzo alla folla, ultimi ed oscuri eredi della scienza teologica. Abbandonate da sessant'anni sugli scaffali delle biblioteche, la *Somma teologica* e la *Somma contro i gentili* non hanno scosso quella polvere semi-secolare che ai nostri giorni, sotto gli auspici di una filosofia veramente imparziale che onora in S. Tommaso uno dei più santi e dei più grandi maestri, i cui scritti possono essere proposti alle meditazioni degli uomini.

(1) *Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis praedicatorum opera. Accedunt vita seu elogium ejus a Jacobo Echardo diligentissime concinnatum et Bernardi Mariae de Rubeis in singula opera admonitiones praeviae ». Venetiis*, 1745-1758, 28 vol. in 4to.

LIBRO TERZO

DISCUSSIONE DELLA FILOSOFIA DI SAN TOMMASO D'AQUINO

La storia della filosofia è ella scopo a sè stessa, come stimano alcuni troppo esclusivamente dediti agli studi storici, e non possiamo noi sperarne altro frutto che la notizia delle opinioni successive, o per meglio dire, de'successivi errori dell'umano ingegno? In tal caso le sue esposizioni non meriterebbero la pena che costano allo storico, e la vana curiosità non basterebbe a preservarle dall'oblio.

Non esiste forse indipendentemente ed al disopra dei sistemi una verità immutabile ed assoluta che le scuole filosofiche successivamente aspirano ad esplicare e rappresentare? E ciò che noi indichiamo con questo bel nome di verità, riducesi forse alle incessanti metamorfosi dei nostri pensieri sì mobili ed incerti? Se così fosse, la storia della filosofia non si potrebbe sottoporre a metodo, ed il cercarvi regole pratiche sarebbe irragionevole e quasi puerile: essa adeguerebbe la stessa scienza, poichè i successivi sistemi che riproduce costituirebbero la sola verità ammissibile della ragione.

Ma in ultima analisi queste arbitrarie teorie riconducono alla massima di Protagora confutata da Platone: « L'uomo è la misura d'ogni cosa, dell'esistenza delle cose che sono,

e della non esistenza di quelle che non sono (1) ». Così tutto è vero e tutto è falso: tutte le dottrine son vere perchè prodotte, false perchè non da tutti ammesse. Ogni secolo ed ogni paese ha le sue, eguali in verità e in errore a tutte le precedenti e a tutte le seguenti. Ecco l'inestricabile e sterile confusione a cui riesce la scienza del vero, quando riducesi all'inerte racconto delle umane opinioni sulla verità.

Dunque la storia della filosofia non è scopo a sè stessa, ma deve tendere a conclusioni dommatiche; la pretensione contraria, per quanto voglia parer circospetta e profonda, conduce infallibilmente al dubbio universale e al nullismo.

Non lasciamoci arrestare da prevenzioni inammissibili, e compiamo l'intrapreso lavoro cercando di risolvere quali siano i concetti di San Tommaso che debbono trovare posto nella filosofia contemporanea. Esponemmo fedelmente la sua dottrina, e ne seguimmo lo svolgimento storico in tutto il declinare del medio evo e sino al XVIII secolo. Tentiamo adesso di porre in vista le parti di questo vasto edifizio, che sono fuggite alle devastazioni del tempo e che dovranno rispettare anche i tempi futuri.

Onde procedere con ordine in questa ricerca, esamineremo semplicemente: 1.° le attinenze della fede colla ragione seconda San Tommaso; 2.° il suo metodo filosofico; 3.° la sua dottrina religiosa; 4.° la sua teoria dell'individuazione; 5.° la sua dottrina psicologica; 6.° la sua dottrina morale; 7.° la sua politica.

(1) V. il *Teeteto* di Platone, p. 152: « Φησι γὰρ (Πρωταγόρας) τῶν παντων χρηματων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, των μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς ουκ ἔστιν ».

CAPITOLO PRIMO.

Corrispondenza della Fede colla Ragione.

I. Portata della Ragione. — II. Ministero della fede. — III. Uniformità della verità filosofica colla verità religiosa

I.

Qual'è la capacità dell'intelletto dell'uomo? La natura umana ha ella ricevuto da Dio il potere di elevarsi co'suoi propri sforzi alla cognizione delle cose, e la filosofia, suo prodotto, è ella uno studio serio e fecondo? Oppure siam noi condannati all'ignoranza e all'errore ogni volta che tentiamo di pensare da noi? La nostra speranza di scoprire la verità, cercandola con pazienza, è forse una chimera e il nostro preteso sapere una menzogna ed un'illusione?

Presso i popoli tutti, in Grecia, a Roma, in Oriente, tal questione divise le scuole filosofiche, delle quali l'une contro il comune sentimento del genere umano negano la veracità dell'umana conoscenza, le altre l'affermano e si sforzano di provarla. Ma se il dibattimento, rinnovato di secolo in secolo, ha mai presentato un interesse particolare, è certamente dopo il cristianesimo, sotto l'impero della religione rivelata, e in presenza della Chiesa depositaria della parola divina. Il problema infatti che ai contemporanei d'Agesilao e di Carneade compariva gravissimo, si trovò nel cristianesimo congiunto a nuove questioni, importanti quanto le antiche, ma di esse più sublimi. Accanto alla ragione apporve nuovo elemento la fede, sorgente d'insegnamenti sopra ciò che maggiormente eccita le sollecitudini del filosofo. Il cristianesimo spiegò la natura dell'uomo, la sua origine, i suoi doveri, il suo destino, le sue relazioni con Dio e coll'universo, su tutte

ei diffuse l'ineffabile luce che aveva attinto al sole della verità divina, e ne chiamò subito a parte gli uomini tutti indistintamente, ricchi e poveri, grandi e piccoli, dotti e ignoranti, filosofi o volgo; sicchè il mondo vide per la prima volta sorgere una dottrina insegnata in nome di Dio e conservata dalla tradizione, che non essendo l'opera della ragione e della filosofia conseguiva il medesimo scopo con altri mezzi più ovvii ed infallibili. Che diveniva allora quella ricerca libera e laboriosa del vero che aveva già allettato tanti nobili ingegni? Senza parlare delle obiezioni degli antichi scettici contro la vanità della scienza umana, la filosofia non trovava forse nuovi ostacoli fino nell'esistenza e nel benefizio della religione? Non doveva ormai sembrare inutile e superflua? Ma supponendo ammessa la capacità della ragione, quali erano i suoi diritti e i suoi doveri verso la fede? Come far doveasi la spartizione fra quelle due potenze, che si presentavano per dirigere l'uomo e illuminarlo? Avevano esse un dominio comune o dominii separati? A quale spettava il primato? Tali questioni affatto ignote all'antichità nacquero dal cristianesimo; e facilmente s'intende come la soluzione che esse ricevono nell'intimo fondo di un'anima, determina l'avvenire di questa nella sua direzione religiosa e filosofica, secondo che favorisce o contraria in lei più o meno il trasporto della fede o della ragione.

Abbiamo veduto qual'era il sentimento di S. Tommaso. Egli distingue due sorte di verità: 1.° Quelle a cui arriva la nostra capacità, a possiamo conoscere da noi; 2.° Quelle che sorpassano il nostro intelletto e che avremmo sempre ignorato, se Dio non avesse preso cura di rivelarcele. Ei non biasima dunque l'uso della ragione, nè la riduce all'impotenza, ma anzi le concede chiaramente e senza tergiversioni il potere d'acquistar certe conoscenze, la cui somma costituisce la scienza umana e in particolare la filosofia, e in ciò è sì fermo che

cita ad ogni istante i filosofi, appoggiandosi alla loro autorità. Tuttavia sentendo l'insufficienza della ragione, invoca l'ajuto divino della sede, il cui sguardo penetra assai più là di quello della ragione, ed apprende verità eccedenti la capacità naturale dell'intelletto; di fronte e al di sopra della filosofia, ei pone la teologia che sale più in alto e vede più lungi. Dimostra pure che la fede può applicarsi e si applica infatti anche alle verità apprensibili dalla pura ragione, in quanto che il lavoro della ragione essendo sempre faticoso, lungo e difficile, se non avessimo altra via per arrivare alla verità, la maggior parte del genere umano sarebbe immersa nella ignoranza: donde ne segue doversi riguardare come un benigno favore della Provvidenza verso la maggior parte degli uomini l'aver loro riserbato nella fede un mezzo semplice ed ovvio per acquistare le cognizioni che gl'interessano.

È da notarsi che questa non è una dottrina esclusivamente di S. Tommaso, ma una tradizione costante e universale della Chiesa cattolica.

L'apologetica cristiana spesso si mostrò rigida verso i filosofi e la filosofia. Quante volte parve dilettarsi nella descrizione dei loro errori e delle loro cadute, non distinguendo abbastanza tra sistema e sistema, e trascorrendo per eccesso di severità sino a confondere le nobili e generose dottrine cogli empi sogni che giustamente esponeva al dispregio di tutti gli animi onesti! Ella, senza dubbio, con questi amari rimproveri a bella posta esagerati, si proponeva di umiliare l'orgoglio umano, ed insegnare la modestia e la sommissione; ma in qual'epoca stabilì esse come principio, e ammise per dato l'impotenza radicale e assoluta della ragione di elevarsi nell'ordine morale colle sue forze alla cognizione positiva e certa d'alcuna verità?

Forse nei primi secoli del cristianesimo, quando Giustino, Clemente, Basilio, Agostino, Tertulliano stesso, non parlo di Origene, imbevuti delle massime dell'antica sa-

pienza, le applicavano alla dimostrazione del domma cristiano, battevano il paganesimo colle armi degli stessi pagani e associavano, se oso dirlo, la ragione e la filosofia ai trionfi sovrannaturali della grazia?

Forse nel corso del medio evo, testimone d' inesauribili controversie, in cui l'abuso del raziocinio degenerò presto in sottigliezza, in cui il rispetto delle dottrine d'Aristotele fu sovente spinto fino alla superstizione, in cui gli autori arabi, non ostante il loro culto e le loro aberrazioni, erano invocati da santi dottori, in cui insomma i raffinamenti della scienza profana inondavano da ogni parte l'insegnamento religioso, sotto gli occhi e coll'approvazione della Chiesa, fino a tanto che l'eccesso del male non messe in pericolo, non solo la fede, ma la stessa filosofia?

Forse finalmente nel secolo XVII, nel secolo di Fénelon, Bossuet, Malebranche, Arnauld, Bourdaloue, quando le severe bellezze del cartesianismo riunivano tanti coraggiosi ingegni, gloria della chiesa di Francia, che accettavano dalla nuova filosofia il metodo e le dimostrazioni nei loro scritti consacravano solennemente l'unione salutare del pensiero libero colla fede?

La Chiesa non ha mai professato il principio dell'assoluta impotenza della ragione, anzi l'ha rigettato e condannato formalmente ogni volta che comparì.

Fin dal secolo XIII si trova fra gli errori, sotto varie forme condannati da Stefano Tempier vescovo di Parigi, la dottrina che insegna la verità religiosa essere indimostrabile e al di là della portata dell'umano intelletto (1).

(1) Ecco alcune delle proposizioni condannate da Stefano Tempier. « 120. Quod nihil potest sciri de intellectu post ejus separationem. — 184. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem. — 214. Quod de Deo non potest cognosci nisi quia est, sive ipsum esse » Vedi Du Boulay, *Hist. univ. Paris.*, t. III, p. 432 et seq. D'Argentré, *Collect. judiciorum de Nov Erroribus*, t. I, p. 175 et seq.

Nel secolo XIV, chi insegna che l'esistenza di Dio è oggetto di fede che non si può dimostrare; nè può dimostrarsi la spiritualità dell'anima? È forse un teologo autorevole? No, è il rinnovatore del nominalismo, il più sospetto degli scolastici, Guglielmo Ockam, condannato dalle università e dalla Santa Sede, forse non meno per la sua filosofia scettica che pe' suoi ardimenti in materia di governo e di disciplina.

Non parlo di Lutero nè di Calvino, nè di Baio, la cui eresia ebbe per carattere fondamentale la negazione della filosofia. Ma chi non conosce l'effetto deplorabile che produssero nel secolo di Luigi XIV nel seno stesso del Cristianesimo i paradossi scettici di Daniele Huet vescovo d'Avranche?

Dopo aver letto la *Critica del cartesianismo* (1) Arnauld scriveva: « Non so che possa trovarsi di buono nel libro di Huet contro Cartesio; se non è il latino, poichè non ho veduto mai libro sì meschino quanto a giustezza d'ingegno e solidità di raziocinio. Portar sì oltre il pirronismo è un rovinare la religione, giacchè la fede è fondata sulla rivelazione di cui dobbiamo assicurarci mediante la cognizione di fatti certi. Se non v'è dunque fatto umano che non sia incerto, non v'è nulla su cui la fede possa essere appoggiata » (2).

E dopo la morte di Huet quando comparve per le cure indiscrete dell'Abate d'Olivet il *Trattato delle debolezza dell'intelletto umano*, l'indignazione fu sì generale che i Gesuiti, affezionati all'autore, non crederono poterlo difendere altrimenti che dichiarando apocrifo il libro (3).

(1) *Censura philosophiae Cartesianae*, 1689, spesso ristampata.

(2) Citato da COUSIN, *Pensées de Pascal*, preambolo, p. XXIII. Vedi altro passo D'ARNAULD, *Oeuvr. com.*, T. XXXVIII, p. 98.

(3) V. nelle *Mémoires de Trévoux*, Giugno 1725, un articolo destinato a stabilire « che il titolo e viepiù il disegno dell'opera, sconvenivano al nome e al carattere dell'autore, cui osavasi attribuirla, e che qualche pirronico eccessivo avea voluto accreditare una vieta dottrina, coll'ajuto d'un nome sì rispettabile ai dotti e agli onesti ».

La guerra contro la ragione e la filosofia ricominciò a' nostri giorni, e coloro soltanto che furon testimoni di quelle deplorabili lotte, iniziate or son quarant'anni dal *Saggio sull'indifferenza*, possono dire quanto fossero aspre, veementi, furibonde. Ma come dimenticare la costante riprovazione inflitta dall'autorità spirituale ai temerari che aveano impegnato e sè e lei in una imprudente crociata? Non trovaron grazia dinanzi alla Chiesa nè quelli che strappavano dal cuore dell'uomo le sue credenze naturali, nè quelli che negavano all'intelligenza il potere di dimostrare a sè stessa l'esistenza divina. Ella rigettò l'assoluto pirronismo dei primi e il mitigato scetticismo dei secondi; a tutti quegli avversari dell'umana scienza ella ricordò, con riguardo sì, ma risolutamente, che se la debolezza e la temerità del nostro ingegno meritano pur troppo la sua diffidenza, pur non considera le facoltà intellettuali come un dono illusorio dalla Provvidenza, ma riconosce la nativa loro veracità e validità innegabile, quando sieno saviamente coltivate e dirette.

Non è piccol merito per S. Tommaso l'avere contribuito a definire e fermare nell'insegnamento cattolico questa sana dottrina. Quando una filosofia ostile al cristianesimo è giunta a scuotere le convinzioni di un popolo e ad allentare le redini religiose, può sembrare spediente per meglio combatterla, assalire l'autorità della ragione, sola autorità che essa riconosca, e annientare così ad un tratto le sue obiezioni ed i suoi dubbi: ma la tattica è molto più pericolosa che abile. « L'uomo non si scinde, diceva Royer-Collard, nè si patteggia collo scetticismo: dacchè penetra nell'intelletto, lo invade tutto quanto ». Fosse pur insegnato a nome della fede, lo scetticismo non muta carattere; ei s'appiglia a tutti i pensieri e a tutte le opere dell'uomo senza eccezione, e trascina quelli che lo professano per deferenza alla religione ad eccessi che la religione riprova.

Se la ragione è colpita d'impotenza irrimediabile, dee portar ovunque tal vizio originale, quasi macchia indele-

bile. La filosofia non è sola ad esser assalita, ma lo sono insieme tutti i prodotti dell' intelligenza. Il bello sarebbe inapprensibile quanto il vero. Per gustarlo e soprattutto per riprodurlo sarebbe necessaria l' ispirazione di Dio, e s'intende una ispirazione sovrannaturale. Il genio più sublime, finchè non fosse animato dal soffio divino, farebbe opere che potrebbero allettare i sensi, ma che svierebbero a pervertirebbero la mente. Allora non vi sarebbe altra poesia che gl' inni sacri, altra eloquenza che la parola del sacerdote, altra musica che i canti religiosi, altr'architettura che i monumenti inalzati dalla Chiesa. I capolavori della Grecia e di Roma comparirebbero impure finzioni dell' immaginazione pagana, il cui commercio appannerebbe l' innocenza di un cuore cristiano. Supponete che sotto l' impero del cristianesimo un'anima gentile e di grande intendimento, come Fénélon (1) siasi lasciata adescare dalle grazie profane dell'antica letteratura; che anzi queste grazie abbiano sedotto e trascinato tutta intera una generazione: une tal generazione sarebbe tosto accusata di aver risuscitato il paganesimo; i suoi poeti, i suoi storici, i suoi artisti sarebbero sospetti; poco mancherebbe che le loro opere non venissero confuse con quelle degli antichi nello stesso anatema che avesse colpito i filosofi e la ragione. Tale è la prima conseguenza del sistema; e quando si rirorda la strana contesa che si agitava poco tempo fa sotto i nostri occhi e che fu accchetata dall'alta sapienza del Sommo Pontefice, si deve riconoscere che questa conseguenza è logica, e che non l'abbiamo inventata a capriccio pei bisogni della nostra causa.

Ma le lettere e le arti insieme colla filosofia non sono le sole applicazioni dell'umana intelligenza; la ragione

(1) Vedi *Lettres à M. Dupanloup, évêque d'Orleans sur le paganisme dans l'education*, par M. l'abbé Gaume, Paris 1852 in 8vo, pag. 176 « In Fénélon lo spirito pagano, lo spirito di Virgilio e di Orazio anima tutti i pensieri, e scorre con grande spontaneità dalla penna del dotto scrittore, ma la vita e il calore dolce e penetrante, che tocchi il cuore, lo cerchereste invano ».

rivendica pure la sua parte nell'organizzazione delle società. Considerate le istituzioni de' vari popoli di Europa, prendetele dall'origine, e vedete ciò che son oggi divenute. Leggi politiche, civili e criminali, tutto è profondamente mutato. L'antica feudalità è scomparsa; al privilegio è succeduta l'eguaglianza; la vita, la libertà, la proprietà dei cittadini son meglio protette; l'amministrazione della giustizia ha pur subito riforme capitali. E a qual causa dopo il cristianesimo devesi attribuire la maggior parte di questi cambiamenti, se non al fermo conato e alla vittoriosa autorità della ragione, che li aveva presentiti, proclamati, e che dalle regioni delle teorie li fe' scendere a poco a poco nel dominio dei fatti e della pratica? – Ma qual è l'albero tali sono i frutti. La ragione non può aver prodotto in politica frutti migliori che negli altri rami del sapere nei quali esercita la sua attività. Dunque la leggi che può ispirare, possono esser giudicate anticipatamente, e senz'altro esame esser ripudiate dal cristiano insieme colle scienze e colla letteratura profana. – Ecco come la discorrono certe anime illuse che sognano che colla depressione della ragione si possa ottenere il trionfo esclusivo della fede. Questi officiosi apologisti del cattolicismo, che non ha mai dato loro missione di parlare per lui, denunziano come una vera calamità le trasformazioni sociali che l'influsso della filosofia a la diffusione delle conoscenze operarono da tre secoli e massime da sessant'anni. Non contenti di presentare il quadro dei servigi che la Chiesa cattolica rese alla civiltà e che le potrà rendere e le renderà anche per l'avvenire, essi mirano a tutt'altra conclusione e pretendono provare che il tipo di governo è il primato del sacerdozio anche nell'ordine temporale. Si dichiarano nemici delle istituzioni aventi origine a carattere laicale: e siccome la società civile non si rende alla evidenza delle loro dimostrazioni, siccome, ad onta degli altieri avvertimenti che riceve, ella continua il suo solito andamento; essi non tarderebbero a separarsi da lei divenendo stranieri al suo spirito e alle sue

abitudini, insensibili a'suoi dolori come alle sue gioie, a' suoi trionfi come alla sua rovina, se la bontà del naturale istinto non li arrestasse nel declivio fatale. Questi allucinati sistematici restano obliati dal lor tempo, che non più intendono o sembrano aver dimenticato; la lor voce non è più ascoltata; ogni avvenimento che si compie e ogni progresso che si realizza, va sempre più ad ingrossare il muro di divisione tra gli eccessi della lor cieca pietà e le morali miserie pur troppo reali che il Vangelo gli chiamava a ristorare.

Forse non è da stupire se animi rigidi possono contentarsi di un tale stato, in politica, in filosofia e in letteratura: ma chi oserà sostenere che non sia contrario allo spirito della religione cristiana, alla sua missione di luce e di carità, e alle tradizioni più costanti della Chiesa, che ha sempre raccomandato a'suoi figli la moderazione, la sobrietà, l'esatto svolgimento e il giusto equilibrio di tutti i doni concessi all'anima umana dalla bontà del Creatore?

« Combattendo il razionalismo, dicevano poc' anzi, coll'approvazione della Santa Sede, i vescovi della provincia ecclesiastica di Reims adunati in concilio nella città di Amiens, combattendo il razionalismo badisi bene di non ridurre ad una specie d'impotenza la debolezza dell'umana ragione. Dalla costante dottrina delle scuole cattoliche risulta, che l'uomo che è in possesso dell'uso di ragione, può percepire ed anche dimostrare parecchie verità metafisiche e morali come l'esistenza di Dio, la spiritualità, libertà e immortalità dell'anima, e l'essenzial distinzione del bene e del male. È falso che la ragione sia del tutto impotente a risolvere tali questioni, che gli argomenti da lei proposti non abbiano nulla di certo, e che siano distrutti da opposti argomenti di pari valore. È falso che l'uomo non possa naturalmente ammettere queste verità, senza prima credere alla rivelazione divina con un atto di fede sovrannaturale, che non vi

siano preamboli di fede, naturalmente noti, nè motivi di credibilità onde l'assenso divenga ragionevole » (1)....

Queste solenni e robuste parole, ecco della tradizione cattolica, saranno ormai pel cristiano una regola di fede, e il filosofo vi troverà pe' suoi studi geniali uno scudo contro i colpi di una pietà male intesa.

II.

Ma basta forse l'aver rivendicato la parte legittima della ragione e della filosofia? Compito questo assunto mancherei alle mie convinzioni e tradirei la verità se non insistessi con forza sull'altra parte dell'opinione di San Tommaso, vo' dire sulla necessità della fede.

Ai filosofi de' nostri giorni piace invocare l'Angelo della scuola. Poichè questa testimonianza è lor cara, non potremo esiger che la producano intera senza corromperla, dividendola o mutilandola?

San Tommaso, guardiamoci dal dimenticarlo, non si restringe a difendere la certezza delle verità naturali, o piuttosto queste verità non sono lo scopo a cui mira: suo principale oggetto è il domma cattolico. Siccome nè scrivo da teologo, nè debbo qui trattare della verità rivelata, non ho bisogno di percorrere tutta l'ampiezza di quel vasto monumento della *Somma teologica*; ma debbo ricordare quel suo insegnamento tanto prezioso pel filosofo, che la più alta scienza non basta a sè medesima; che essa s'incontra in problemi che la soverchiano; che tanta essendo la debolezza degli uomini di genio, il volgo ha vie più bisogno di guida e di sostegno; che dunque nella condizione attuale dell'uomo la fede gli è necessaria; che al di là delle verità razionali vi è il regno delle verità inaccessibili al raziocinio, regno immenso, ove o' introduce la

(1) Citato negli *Annales de philosophie chrétienne*, di Bonnetty. Agosto 1853.

fede, ed ove l'autorità e la tradizione reggone il nostre passo vacillante.

La questione è capitale: senza volerne svolgere tutti gli aspetti, ci sia permesso di toccarla in poche parole.

L'ordine sovrannaturale ha due sorte d'avversarj tra i filosofi. I primi son quei che cercano nella sensazione l'origine dell'umana conoscenza, non assegnano all'uomo altro fine che i piaceri dei sensi; e nulla volendo ammettere oltre ciò che toccano o veggono, trovansi indotti per forza del pendio su cui si sono collocati, a negare ogni adesione alle verità sovrassensibili della fede.

Ho poco da rispondere a questi fautori di una filosofia tutta sensi, qualunque sia la porte onde vengono e le sorgenti onde attingono le loro opinioni. Siccome sbagliano in modo gravissimo, e potrei dire goffissimo sopra i caratteri e l'origine delle nozioni che costituiscono il feodo naturale dell'umano intelletto, non è da stupire se cadono in una illusione analoga intorno alle verità della fede. Quando avranno rettificato la loro dottrina sulla natura delle idee e sulle condizioni essenziali dello svolgimento dell'intelligenza, allora soltanto la controversia potrà impegnarsi utilmente con essi circa la portata e i limiti di questa facoltà. Prima di ciò ogni discussione sarebbe prematura e tosto andremmo a perderci in questioni accessorie od estranee.

Gli altri avversari dell'ordine soprannaturale sono que' filosofi, che, riconoscono sì delle verità superiori alla osservazione sensibile, ma credono però che il lume della ragione basti a scoprirle tutte; e temerebbero di compromettere gl' interessi della filosofia, se ammettessero accanto e sopra di lei l'autorità estranea della fede.

Chi non sa quanto sia lusinghiero il culto della scienza e soave il possesso della verità liberamente cercata colle sole forze della mente? Ma chiederò a coloro che in tale ricerca laboriosa sperano poter bastare a sè stessi, se abbiano mai meditato questo pensiero di Pascal che: « L'ul-

timo passo della ragione è il conoscere che v' è un' infinità di cose che la trascendono (1) ».

Esaminiamo il valore della scienza umana, senza presunzione e senza avvilimento. I barlumi che ella spande sulla natura e sull'uomo bastano forse a dissipare tutte le oscurità? Dopo quattromil'enni di conati spesso felici, forse che il mistero non ci attornia da ogni parte? Ed è notabile che questo buio in cui viviamo, non risulta dall'assenza delle verità, ma dalla nostra impotenza di scoprirla tutta intera. Ben sentiamo che ci sta davanti, celata da un velo che par facile sollevare; ma quando noi tentiamo di afferrarla, ella sfugge ai vacillanti nostri sguardi.

Quanti problemi fin dalla origine della filosofia proposti e in ogni età disputati, senza che le ottenute soluzioni abbiano pienamente soddisfatto l'ardente curiosità dell'uomo!

Stranamente accecato si mostrerebbe chi negasse questo fatale *desideratum* delle umane cognizioni, e sordo alle lezioni dell'esperienza credesse che l'avvenire più felice del passato, vedrà compiersi l'opera appena sbozzata da' nostri padri.

Per non confessare l'insufficienza della ragione, invano la filosofia pretenderebbe compromesso il suo interesse, come se quello della verità non superasse tutti gli altri, o come se l'amore del vero e la sua inquisizione libera e disinteressata fossero seriamente minacciati dalla credenza nell'ordine sovrannaturale.

La filosofia non è che lo studio della verità mediante il lume della ragione. Quindi suppone: 1.° che la ragione possa pervenire alla cognizione certa della verità; 2.° che la sua capacità si estenda non solo alle verità dell'ordine fisico che colpiscono i sensi, ma pure alle verità dell'ordine morale. Concessi questi due punti, la legittimità

(1) *Pensées*, ediz. Havet, pag. 184.

della filosofia resta naturalmente stabilita, la sua esistenza è assicurata, la carriera è aperta, in lei sta il procedervi e corrispondere alle speranze che il genere umano ha fondato sulle sue promesse.

Ora in che questa natural posizione della filosofia è modificata e aggravata dall'esistenza dell'ordine sovrannaturale? Se oltre le verità che la ragione può raggiungere, n'esistono altre che la sorpassano, segue forse da ciò che le prime a lei s'involino e che ella non possa applicarvisi, meditarne le relazioni e le conseguenze, e rivolgere questa ricerca al perfezionamento morale e intellettuale dell'uomo? La filosofia insomma non conserva forse il suo dominio accanto a quello della teologia? Son forse compromessi i suoi diritti e impedita l'opera sua in quanto ha d'essenziale e legittimo, perchè ella non è sola incaricata di guidarci nel compimento de'nostri destini?

« La ragione, dice un illustre prelato, che onorò la diocesi di Parigi, coll'esattezza del suo sapere teologico prima di coronare il suo ministero e la sua vita colla gloria del martirio, la ragione non può lagnarsi de'misteri, poichè essi lasciano al loro posto tutte le verità naturali, e non arrestano alcuna delle sue investigazioni. I misteri sono al di là di tutti gli oggetti che ella può raggiungere, e riempiono un vuoto che essa non potrebbe riempire » (1).

Certo non è identica la condizione del filosofo che ammette un ordine sovrannaturale e di quello che s'attiene alle conclusioni dimostrate colla forza della ragione, ma l'unica differenza è, che il primo attinge a due sorgenti di cognizioni, e il secondo a una sola. Il primo è dunque più abbondantemente provvisto del secondo e meglio preparato alla scoperta della verità.

Toccò abilmente questo punto il prelato testè citato: « I teologi esatti, egli dice, non contrastano i servigi nè i diritti della ragione.... Essi però sostengono che le verità

(1) *Instruction pastorale de M. l'Archevêque de Paris sur la composition, l'examen et la publication des livres.* Paris, 1842, In-4to p. 28.

religiose, oggetto delle comuni meditazioni del cristiano e del filosofo, trionfano più facilmente, quando chi le tratta è munito di doppia forza e illuminato da doppia face » (1).

Gli antichi non avevano per guida che il lume naturale, e però alterarono coll'ammissione di mostruosi errori molte verità presentite e quasi vedute.

Con meno genio forse, ma illuminati dal cristianesimo, i filosofi moderni son iti più avanti e più in alto. È l'alleanza della ragione colla fede che ci diè Cartesio, Malebranche, Arnauld, Bossuet, Leibnizio e Fénélon, come avea già dato alla Chiesa Sant'Agostino, Sant'Anselmo e San Tommaso.

Se a questi sublimi e vigorosi genj, sì benemeriti della filosofia e del genere umano, paragonate quelli che nudriti già cogl'insegnamenti della religione, li rigettarono poi e si posero fuori d'ogni fede, ostentando di appoggiarsi alla sola ragione, ed omai affettando in ciò il solo quanto la condizione del nostro ingegno consente, scoprite senza stupore che costoro non superano gli altri che in presunzione e che, dotati senza dubbio di splendide facoltà che potevano ricevere miglior indirizzo, non raggiungono il sapere sublime e profondo, nè l'impareggiabile solidità dei maestri della scienza.

Se mai la mente umana, ebra di sè, ha dato a vedere l'estremo di sua esclusiva virtù, certo è a'dì nostri nei sistemi della filosofia tedesca sì varj e ingegnosi. E pure che ha prodotto questa filosofia, supremo sforzo della ragione lasciata al solo suo lume? Diranno forse i suoi fautori, che ha creato un vasto e rapido movimento di pensiero! Ma che importa la celerità del movimento, se il pensiero è falso e traversa il mondo come un torrente che trascina e sommerge tutte le verità scientifiche e sociali? Quando i futuri storici narraranno i destini di queste scuole sì vantate, temo che ne pronunzieranno un rigoroso giudizio; poichè vedranno che con una singolare po-

(1) *Instruction*, etc., p. 45

tenze di penetrazione, non sarebbero riusciti che a spingere l'idealismo e il panteismo ai loro limiti estremi.

Sarebbe facile additar altre scuole cui la pretensione di seguire la sola ragione, fu egualmente funesta. L'esperienza insegna che la fede non ha mai tarpato le ali al genio, ma che al contrario la mancanza di fede ha causato la caduta e la perdita di molti.

Notiamo pure che tra le opinioni dei filosofi, le sole che il tempo abbia risparmiato, si trovano in armonia col cristianesimo. In ogni sistema, osiamo dirlo, sono due parti: ciò che la Chiesa approva e ciò che ella condanna; la prima sola è durevole, la seconda o un po'prima o un po'dopo sparisce; i filosofi stessi finiscono col riconoscerla erronea, e allora stentano a capire come abbia potuto essere transitoriamente approvata.

Si riesce dunque da ogni parte a questa conclusione: che la ragione dell'uomo nella sua condizione attuale non basta pienamente a sè stessa, e che nel proprio suo dominio è esposta a gravissime cadute, se non l'aiuta la fede. V'è un doppio eccesso notato da Pascal: « escludere la ragione, o non ammettere che la ragione » (1).... Diciamo che certi teologi caddero nel primo; le propensione dei filosofi li tira verso il secondo: S. Tommaso seppe schivar l'uno e l'altro: in lui la vastità dell'erudizione non alterò la purezza della fede, nè questa osò mai alle più acute speculazioni della filosofia. Imitiamo il suo esempio, procedendo con passo egualmente fermo nella doppia via apertaci dalla Provvidenza e di cui è termine il possesso del vero.

III.

Si può raccogliere da S. Tommaso un altro insegnamento, corollario del precedente, ma degno pel suo proprio valore di speciale menzione: cioè che le verità dell'ordine sovrannaturale non sono contrarie a quelle natu-

(1) *Pensées*, ediz. Haret., p. 186.

ralmente note, di modo che tra la religione e la filosofia, esiste una spontanea alleanza.

Cosa strana! questa massima tanto semplice e tanto facile a capirsi fu spesso disconosciuta.

Secondo Spinosa, la ragione e la fede non hanno alcuna attinenza fra loro: non solo son distinte ma separate; ha ognuna il suo dominio di cui restar deve assoluta padrona senza essere inquietata, e senza usurpare alla stessa il dominio dell'altra (1).

Il motivo dell'opinione o piuttosto dell'errore di Spinosa è una veduta imperfetta dello scopo della filosofia e di quello della religione. Ei sostenne infatti che la filosofia si propone soltanto la cognizione speculativa del vero e che la religione deve inculcare agli uomini sentimenti di pietà e d'obbedienza. Ma definir così il dovere del filosofo e del teologo, è uno scinderlo e minorarlo. La scienza del primo tende alla pratica, e le pie pratiche del secondo suppongono la scienza, o piuttosto ambedue cercano egualmente il vero, ed hanno pari amore del bene, quantunque il punto da cui muovono ed il loro procedere non siano identici. Ma se battono vie diverse, pur si ritrovano al termine; ed anche durante la corsa l'unità dello scopo a cui tendono, stabilisce fra loro mutue relazioni. Invano Spinosa le invita ad agire indipendentemente: la natura non lo consente.

Altri autori non negano che la filosofia e la religione abbiano un dominio per certi riguardi comune; ma si figu-

(1) *Tract. theol polit.*, c. XIV. « Ostendam inter fidem, sive theologiam et philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem, quod jam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum scopum et fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant. Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, Fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem » La dottrina di Spinosa fu confutata da Damiron *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII*^e^ *siècle*, Parigi, 1846, 2 Vol. in 8vo, T. II, p. 231. V. pure il *Discours prononcé à la faculté des lettres de Paris*, del medesimo sulla questione *des rapports de la foi et de la raison*. Parigi, 1845, in 8vo.

rano la ragione e la fede talmente opposte fra loro che le risposte d'una contradicono per la più quelle dell'altra, e che le verità naturali sieno distrutte radicalmente da quelle dell'ordine sovrannaturale.

Chi non sa con che ardore lo scettico Bayle abbracciò questa opinione e con che abilità sofistica la sostenne? Si può dire che passasse tutta la sua vita nella pessima occupazione d'immaginare tra ragione e fede tutte le possibili dissonanze. Ei dà ai dommi religiosi un significato eccessivamente letterale, per quindi mostrare come spiegati così essi guastano e sconcertano i calcoli tutti dell'umana sapienza. In sostanza però non tratta meglio la ragione: dopo averla fatta combattere contro la fede, la mette alle strette con sè stessa e gode dello spettacolo delle sue contradizioni.

Frutto necessario della dottrina di Bayle è il pirronismo, che per altro emergerebbe egualmente da qualunque altro sistema che ammettesse un mortale antagonismo tra la religione e la filosofia.

Se la ragione e la fede hanno egualmente per oggetto la verità, come può stare che non si accordino, se pure la verità non è opposta a sè stessa, dimodochè tutto sia vero e falso insieme, ciò che sarebbe la negazione di ogni certezza e l'affermazione dello scetticismo assoluto!

Invano si opporrebbe qui la debolezza della ragione rispetto alla immensità della potenza di Dio e all'altezza delle verità rivelateci dalla fede: come se le leggi della ragione potessero esser vere nel mondo sensibile, secondo la tesi di Kant, e non già nel mondo dell'assoluto.

Qual' è il principio della ragione? Dio. Qual è il principio della fede? Ancora Dio. Supporre adunque la ragione in lotta colla fede, è supporre che Dio s'affaccendi a distruggere da Sè stesso le proprie opere; è ammettere, secondo la forte espressione di S. Tommaso, imitata da Leibnizio, la guerra di Dio contro Dio (1).

(1) Saggio di Teodicea, *Discorso della conformità della fede colla ragione*, § 39: « Poichè la ragione è un dono di Dio come la fede, il loro conflitto metterebbe in conflitto Dio contro Dio ».

Riassumiamo questo capitolo (1).

Vi sono verità naturalmente note alla ragione, ed oltre che la sorpassano e che non possiamo scoprire che al lume sovrannaturale della fede.

Il teologo non può disconoscere l'esistenza delle prime che sono l'oggetto proprio della filosofia, nè il filosofo quelle delle seconde che sono l'oggetto proprio della teologia.

Le verità dell'ordine naturale e quelle del sovrannaturale non posson esser opposte fra loro, poichè emanano dalla medesima fonte invisibile di ogni verità e di ogni luce.

V'è dunque un rapporto necessario fra la teologia e la filosofia, le quali, anzichè combattersi e deprimersi, debbonsi unire in un'alleanza feconda per lo spirito umano.

Tale si è la dottrina che risulta dalle opere di S. Tommaso: dottrina consacrata dalla tradizione della Chiesa, confermata dall'esperienza dei secoli, e che oso raccomandare ai filosofi coetanei come la regola suprema dei loro lavori.

(1) Queste pagine erano scritte, quando la Congregazione dell'Indice, onde por termine a spiacevoli agitazioni, pubblicò la seguente decisione, che consacra nuovamente la dottrina di San Tommaso sui rapporti della fede colla religione. « I. Et si fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissentio, nullum dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambae ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo optimo maximo, oriuntur, atque ita sibi mutuam opem ferant. II. Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est revelatione, proindeque ad probandum Dei existentiam contra atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem alligari convenienter nequit. III. Rationis usus fidem praecedit, et ad eam hominem ope revelationis et gratiae conducit. IV. Methodus qua usi sunt D. Thomas, D. Bonaventura et alii post ipsos scholastici, non ad rationalismum ducit, neque causa fuit cur apud scholas hodiernas philosophia in naturalismum et pantheismum impingeret. Proinde non licet in crimen doctoribus et magistris illis vertere quod methodum hanc praesertim approbante vel saltem tacente ecclesia, usurpaverunt ».

CAPITOLO II.

Del Metodo.

I. Vantaggi del metodo scolastico. Servigi che rese nel medio evo. Servigi che può rendere ancora. - II. Suoi inconvenienti. Dà troppo al raziocinio. Sua influenza nel linguaggio filosofico. Superiorità del metodo psicologico.

I.

Un fatto spesso notato dagli storici e degno dell'attenzione di cui fu oggetto, è l'alta importanza che la moderna filosofia diede alla questione del metodo. Quando Bacone e Cartesio ebbero indicato il cattivo indirizzo degli studi scientifici come la precipua causa degli abbagli presi dai dotti, quando ebbero costituito la potenza dell'arte superiore anche a quella del genio; tutti i lor discepoli sulle orme di questi illustri maestri si applicarono a distinguere le vie più sicure per menar l'intelletto alla cognizione del vero. I più composero opere, di cui il solo disegno attesta quanto fossero preoccupati di questo problema fondamentale. Così Malebranche fu indotto a scrivere la *Ricerca della verità*. Locke, Spinosa e Leibnizio delle regole per la direzione della mente, Kant la *Critica della ragion pura*, ove determina a modo suo l'oggetto della metafisica e ne circoscrive il dominio.

Però quantunque l'importanza del metodo non sia mai stata chiaramente compresa prima di Bacone e Cartesio, e uno dei loro principali titoli di gloria sia l'averla meglio definita, non bisogna concludere da ciò che tutto fino ad essi fosse confusione e disordine nelle opere e nelle ricerche dei filosofi. Che cosa è una scienza, finalmente, se non una serie regolare di nozioni e di fatti? Ogni scienza dunque suppone un metodo, e l'abbandono d'ogni metodo

riuscirebbe niente meno che all'abolizione stessa della scienza. Può darsi che il dotto non si renda conto de' processi che usa, e ciò era certo comunissimo prima del secolo XVII; ma se omette la preventiva spiegazione dello scopo e de'mezzi, procede nientedimeno regolarissimamente verso quello scopo, e un dipresso come gli oratori praticano la regole dell'eloquenza, e i poeti quella della poesia senza conoscerle riflessivamente.

Posto ciò, la questione, quanto ei filosofi che precedettero Bacone e Cartesio, si riduce a sapere quali sono i vantaggi o gl' inconvenienti del loro metodo, abbiano sì o no praticato con calcolo e riflessione.

Il metodo può essere considerato sotto due aspetti, cioè questo nome può essere inteso in due sensi, e significare: 1.° L'ordine con cui disponiamo i nostri pensieri o le questioni da risolvere; 2.° L'insieme dei modi di procedere che si adoprano per risolverle. Questi due significati del nome sono strettamente connessi, e il pensiero va sì facilmente dall'uno all'altro che appena i filosofi li distinguono.

Dicemmo già qual'era in questo duplice aspetto il metodo di S. Tommaso. Ei muove delle altissime questioni che riguardano Dio, la sua esistenza, i suoi attributi e relazioni col mondo. Da Dio scende all'uomo, in cui considera la natura dell'anima e la sua unione col corpo, prima di parlare delle sue operazioni, inclinazioni e facoltà. In morale altresì comincia dal trattare del sommo bene o ultimo fine, e non parla dei particolari doveri che dopo aver esaurito la questione generale del fine e del dovere. San Tommaso insomma incomincia sempre dalle questioni metafisiche e non scende che da ultimo ai fatti parziali.

Quanto al modo di procedere di S. Tommaso lo derive dall'ordine in cui ha disposto le parti delle scienza. Collocatosi dapprima sulle più elte cime per quindi scendere alle particolarità e all'applicazione, non poteva procedare nè procedè altrimenti che dal generale al particolare, cioè per deduzione, di cui adottò le forme che allora ere in

uso cioè il sillogismo, ponendo premesse e traendone conseguenze che servono di base ad altri sillogismi, dalla prima questione che apre la *Somma teologica* fino alla fine dell'opera.

Qual è il valore di questo metodo? Merita i rimproveri che gli furono fatti, o devesi piuttosto lamentare che sia scomparso dalle nostre scuole e cercare di ricondurvelo?

Anzi tutto metteremo in luce le eccellenti parti che il metodo di S. Tommaso presenta a chi lo esamina seriamente.

Il metodo scolastico non può essere apprezzato con equità se non si considera: 1.° Nelle sue relazioni col medio evo; 2.° In confronto dei bisogni attuali dello spirito umano e della società.

Riguardato nel primo aspetto, sembrami essere stato stupendamente adatto allo stato degli animi del tempo in cui regnò. Era indicato, ne convengo, e in certo modo imposto ai primi filosofi scolastici dalla lettura delle opere di Aristotele e de'suoi comentatori arabi, che furono per molto tempo i principali maestri del moderno pensare; ma anche ammesso questo influsso possibile del peripateticismo nella scelta del metodo, non si può, a parer mio, disconoscere che questa scelta dipendeva da una causa più profonda e intima, vo'dire lo stato intellettuale della cristianità.

Si suol considerare il medio evo come un'epoca di docile sommissione, in cui le menti si lasciavano facilmente vincere dagl'insegnamenti della Chiesa e i cuori erano uniti nella fede e nella carità. Questa unione, massime in origine, stava, convien dirlo, piuttosto nelle forme esterne del culto che nel fondo delle anime. Sotto l'apparente uniformità dei sentimenti e della credenza, lo storico scorge un fondo incoerente di superstizioni e di pregiudizi, avanzi di tutti gli errori rimasti in Occidente dopo la caduta del paganesimo. I filosofi lottavano dietro a'teologi contro tal morbo spirituale; ma per distri-

gare la matassa, distinguere il vero dal falso e ridurre in corpo di dottrina tutto ciò che bisognava credere sui punti più elevati e difficili della metafisica e della morale cristiana, la sagacità non bastava; ci volevano tutti gli spedienti dell'arte, un metodo severo, ingegnoso e fermo, che permettesse d'inseguire l'errore ne' suoi ultimi trinceramenti, discernere la verità, definirla e assicurare il suo impero sulle menti a forza di precisione e d'evidenza. L'argomentazione scolastica fu questo metodo. Le sue forme nette e rigorose, la sua stessa aridità, servirono a calmare il disordine involontario delle intelligenze. Ella aiutò la teologia cattolica a farsi strada tra le eresie manichee e gnostiche, il panteismo orientale, il maomettismo e i mostruosi sogni dei Cattari e degli Albigesi. Supponete invece un metodo meno austero, più elegante ma più rilassato, la confusione delle dottrine si sarebbe continuata; col favore dell'oscurità de'concetti e dell'irresoluzione del linguaggio, gli errori si sarebbero perpetuati; tutto sarebbe rimasto più incerto nelle convinzioni e nei caratteri; la società cristiana sarebbesi meno solidata, e le maravigliose creazioni, che solo potea produrre la fede in dogmi vigorosamente definiti, non avrebbero rapito l'ammirazione del mondo.

L'utilità del metodo sillogistico doveva in parte svanire colle circostanze testè ricordate; non ostante conserva ancora ai dì nostri tanta importanza da non dovere essere del tutto negletto.

Non abbiamo forse anche nel nostro secolo molte opinioni mal ferme da stabilirsi, errori da correggersi, sofismi da risolvere? Le dottrine sociali son forse sì ben radicate nelle menti che sia cosa superfluo il confermarle? Da ogni parte si ode un lamento, che denunzia come il carattere e la sventura del nostro tempo il disordine e l'anarchia delle opinioni. Non ho la semplicità di credere che il metodo scolastico ci darebbe quanto ci manca sotto questo riguardo; ma forse non erro stimando che il modo alquanto rilassato di pensare e parlare sopra ogni materia

potè contribuire alla vanità de'concetti e alla fiacchezza delle convinzioni, e che correggeremmo in parte il male praticando maggiormente quel metodo che non subordina il pensiero e la verità agli ornamenti del linguaggio, richiede nozioni precise e termini ben definiti, rimuove senza pietà quanto è superfluo, oscuro o vago, e ravvicinando i nostri concetti con ordine invariabile senza inutili mediatori, ci abitua ed anzi ci obbliga ad afferrare i loro veri caratteri e le loro legittime analogie (1).

Oltre questo vantaggio l'argomentazione scolastica è eminentemente propizia allo svolgimento di certe qualità mentali che i padri nostri pregiavano assai e che un'educazione ben regolata non può trascurare. È impossibile abituarsi a sceverare la verità dagli artifizi del linguaggio, vederla faccia a faccia, coordinare i propri pensieri e tenerne il filo, senza che l'ingegno vi acquisti più agilità, esattezza e penetrazione. Qual altro esercizio potrebbe scambiare questa potente ginnastica intellettuale e dare gli stessi risultamenti? Sotto tal riguardo l'argomentazione scolastica è d'una maravigliosa utilità per l'insegnamento. Quand'anche il maestro non l'usasse nell'esposizione della verità, dovrebbe giovarsene qual mezzo di addestrare e afforzare la ragione degli alunni. Lo so, che ad onta delle

(1) Ecco il giudizio del Cousin sull'argomento sillogistico, *Storia della filosofia del XVIII secolo*, sesta lezione. « È impossibile che la forma del pensiero non influisca nel pensiero stesso, e che la decomposizione del raziocinio nei tre termini che lo costituiscono, non renda più distinta e sicura la percezione delle relazioni di convenienza e sconvenienza che li uniscono e separano. Messe così al confronto la maggiore, la minore e la conseguenza manifestano da sè le loro vere relazioni, e la esatta enumerazione e regolar disposizione, impediscono che s'introducano nell'argomento relazioni troppo chimeriche e dissipa gl'incirca e i fantasmi, di che l'immaginazione riempie gl'intervalli del ragionamento. Il rigore della forma si riflette sull'operazione che ella esprime, si comunica al linguaggio scientifico e presto alla stessa lingua comune. Onde a poco a poco abitudini di precisione che passano in tutte le opere d'ingegno e favoriscono mirabilmente lo svolgimento dell'intelligenza.

reiterate raccomandazioni (1) oggidì andate in disuso, questo esercizio è smesso nella maggior parte degl'istituti dello Stato, ma so pure che tuttavia si pratica ne'seminari. L'autorità ecclesiastica non volle rinunziare a questo mezzo tradizionale di addestrare i giovani leviti nel combattere contro l'errore e di promovere in essi la avvegliatezza delle facoltà, che in mancanza di forte immaginativa, saranno per loro più preziose anche fuori dell'esercizio del santo ministero. Il principe di Talleyrand non dubitò di dichiarare qualche anno fa in una riunione accademica che le fiaccze dello studio teologico avevano sopra tutto contribuito a promuovere in tanti illustri uomini di Stato, usciti dalle file del clero, qualità eminenti, rivolte poi alla gloria del paese (2). E non avendo la teologia mutato nè materia nè forma dopo S. Tommaso, l'encomio deve risalire al Dottore Angelico e a tutta la scolastica. Questa inaspettata sentenza di un giudice sì eccelso e disinteres-

(1) Vedi specialmente una circolare del Cousin, allora ministro della pubblica istruzione, in data del 17 Settembre 1840. L'ultima *istruzione generale per l'esecuzione del disegno di studi dei licei*, è meno favorevole all'argomentazione scolastica. Vedi p. 133 dell'edizione in 4to, Parigi, stamperia imperiale, 1854.

(2) *Elogio del conte Reinhart*, detto all'Accademia delle scienze morali e politiche nell'adunanza del 3 Marzo 1838, in 8vo, p. 7 e 8. « Soprattutto lo studio teologico, ove si distinse il signor Reinhart nel seminario di Denkendorf, e in quello della facoltà protestante di Tubinga, gli aveva dato una forza e in pari tempo una destrezza di raziocinio che si ritrova in tutti i suoi scritti. E per togliermi ogni timore di asserire dei paradossi, ricorderò qui nomi storici di sommi nostri teologi, segnalati negoziatori dei più importanti affari politici del loro tempo, il cardinale cancelliere Duprat, sì versato nel diritto canonico come nel civile, e che fissò con Leone X le basi del concordato di cui più disposizioni sussistono ancora, il cardinale d'Ossat che, ad onta degli sforzi di parecchie grandi potenze, pervenne a riconciliare Enrico IV colla corte di Roma, e il cui epistolario è ancora prescritto ai giovani destinati alla carriera politica; il cardinale di Polignac, teologo, poeta e negoziatore, che dopo tante guerre infelici seppe conservare alla Francia, col trattato d'Utrecht, le conquiste di Luigi XIV ».

sato, deve finire di persnadersi che il metodo praticato nel medio evo non era senza valore, e che può ancora prestare utili servigi, non foss'altro per l'educazione della mente.

II.

Dopo aver letto le premesse osservazioni, spero che nessuno mi accuserà di avversare il metodo sillogistico, di cui parrò anzi fautore. Ma pure ingegnandomi di esporre l'utilità e i benefizi di tal metodo, non dissimulo i suoi difetti anche in S. Tommaso.

Qual è il vizio più generale del metodo sillogstico? Subordinare tutto al raziocinio e impedire con leggi fattizie lo spontaneo moto della sensibilità e della intelligenza. Un prelato, che cito volentieri, tacciava qualche anno fa la moderna filosofia di mutilare l'uomo, separando arbitrariamente le facoltà dell'anima, come se non concorressero tutte alla ricerca del vero (1). Non è questo il luogo di esaminare fino a qual segno il rimprovero fosse giusto; ma si deve convenire che esso è applicabile con perfetta esattezza ai filosofi scolastici. Questi più di tutti divisero la natura dell'uomo in due parti, distaccando il raziocinio dalle altre nostre potenze e assegnandogli l'impossibile cómpito di scoprire il vero e combattere il falso colle sole sue forze.

Può forse la scienza del vero essere così ridotta a una specie di geometria? Può l'anima umana, contemplando gli oggetti che più l'interessano, separarsi da sè stessa e sottrarsi dalle aspirazioni delle sublimi facoltà ricevute dalla Provvidenza? Non avvi una luce del cuore, feconda a vivificante, i cui raggi, ancorchè scarsi, gettano eccessivi chiarori, che gli occhi della mente troppo spesso va-

(1) Vedi la *memoria sull'insegnamento filosofico*, indirizzata alla camera dei Pari, da Mons. Arcivescovo di Parigi, Parigi, 1844, in 8vo, p. 21.

cillanti, non possono sopportare? « Il cuore ha ragioni, dice Pascal, che la ragione ignora » (1). « I grandi pensieri, dice pure Vauvenargues, vengono dal cuore ». Il cuore ha dunque la sua parte in filosofia. Sta bene che sia sorvegliato e all'uopo contenuto dalla ragione, che i suoi slanci siano abilmente moderati, e che l'animo non vi si abbandoni con cieca fiducia; ma guardiamoci dal soffocare questo spirito generoso, dal disseccare questo sugo vitale senza cui le opere più regolari restano fredde e inanimate. I più saggi de' filosofi ci lasciarono di ciò lezioni ed esempi. Non parlo di Platone, tipo compiuto dell'alleanza della ragione più esatta colla più splendida fantasia; ma lo stesso Aristotele, genio sì austero, non si astenne dall'amore e dall'entusiasmo del vero. Quando parla di Dio e descrive la felicità dell'essere infinito, il suo stile si anima e fa sentire un segreto ardore, acceso dal sentimento delle perfezioni divine.

Qual fu l'effetto della preponderanza eccessiva del raziocinio nella filosofia del medio evo? Un'estrema aridezza di esposizione che doveva produrre in breve il disgusto e il discredito degli studi filosofici. Considerate le opere degli ultimi dottori scolastici; che aridità e monotonia! Posta la questione, l'autore novera le ragioni per l'affermativa e per la negativa; poi propone la soluzione che prova con un sillogismo; se la maggiore o la minore presenta dell'oscurità, ci distingue sostenendo all'uopo ogni distinzione con un nuovo sillogismo; giunto alle obbiezioni, le risolve in pari modo. Appena una parola che vada all'anima, che dia riposo allo spirito che alletti, che commova. Il linguaggio popolare, che tutti parlano e intendono, non poteva adattarsi ad esprimere tali raffinamenti del pensiero: formato sulla natura dell'uomo, ne rappresenta insieme le nozioni e i sentimenti, e così è compreso dal volgo come dai dotti. Invece il metodo seguito nella scuola, non si indirizza che a una parte della natura umana, la

(1) *Pensées*, edit. Faugère, T. II, p. 172.

ragione; bisognò dunque crearé a sua imitazione una lingua ristretta, speciale, estranea al comune degli uomini e intelligibile ai filosofi. Un moralista de'nostri giorni, che può essere paragonato a Vauvenargues per la finezza dei pensieri, Joubert, scriveva (1): « Nei libri metafisici diffidate delle parole che non poterono introdursi nel comune uso, nè sono atte che a formare una lingua a parte ». La scolastica urtò in questo scoglio. Ella ebbe il suo idioma particolare, intelligibile ai soli iniziati, perchè corrispondente a pensieri inesprimibili nella lingua volgare. Uno dei meriti di S. Tommaso è di aver ceduto meno d'ogni altro al gusto barbaro del suo tempo. Egli ha delle pagine scritte con semplicità, e che neppur sono affatto prive di quell'eloquenza sobria e serena che si addice alla filosofia: ma quanto son rare! Per lo più il suo stile è tecnico, arido e faticoso. Eppure una filosofia, che aspira al governo delle menti, dev'essere sopra ogni altra cosa accessibile a tutte l'intelligenze: a questa condizione soltanto, ella penetra nel fondo stesso della società, e perviena a governarla (2). Il giorno, facile a prevedersi fin dal secolo di Alberto Magno e di S. Tommaso, in cui fu consumato il divorzio fra la lingua del popolo e quella della scuola, questa fu giudicata e cominciò il suo discredito. L'abuso adunque del sillogismo dapprima introdusse nella filosofia

(1) *Pensées, essais, maximes et correspondance* de J. JOUBERT, 2.ª edit., Paris, 1850, T. I, p. 318 Trovo in Joubert un altro pensiero che parmi egualmente degno di esser raccolto, *ibid.*, p. 313. « Ricordatevi che la filosofia ha una musa e non dev'essere una semplice officina di raziocini ».

(2) In uno scritto di Schelling sulla filosofia del Cousin, pubblicato in seguito alla traduzione del *sistema dell'idealismo trascendentale* da Grimblot, Parigi, 1842, in 8vo, p. 379, si legge questa notabile frase: « Lo scopo di ogni filosofia, spesso fallito, ma sempre da aversi in mira, è di ottenere l'assenso universale rendendosi universalmente intelligibile ». A tutti i rimproveri incorsi dai moderni scolastici tedeschi conviene aggiungere quello di non aver maggiormente penetrato l'importanza di questa regola, da cui Schelling stesso, che l'aveva sì ben chiarita, si allontanò tante volte!

scolastica, un linguaggio particolare, e poi fece la rovina di questa filosofia. La caduta fu sì profonda, che tutto il genio di S. Tommaso potè appena preservare la sua gloria e che i suoi discepoli, d'ingegno invero ben inferiore, condannati dagli scrittori del Risorgimento, non si rialzarono mai più. E anche a'nostri giorni non sono l'oggetto d'indicibili prevenzioni? Non mi assicuro che quest'opera, in cui tento di far apprezzare il valor filosofico dei lavori di S. Tommaso, non sia riguardata da molti come una sterile ed inutil fatica.

Ho notato uno dei vizi del metodo scolastico; ma questo ha un altro difetto capitale, neppure totalmente schivato da S. Tommaso, ed è il far poco conto dell'osservazione.

I filosofi scolastici argomentano e non osservano. Hanno tal fiducia nella virtù dell'argomentazione che, anche trattando materie in cui basta guardar per vedere, trovano il verso di sostituire le forme del sillogismo alla fedele descrizione degli oggetti. Trattasi sventuratamente dello studio delle passioni? San Tommaso, come già notai, riduce quello studio affatto sperimentale a un certo numero di questioni, proprio come se trattasse de' più astrusi problemi della metafisica.

Eppure, prescindendo dalla rivelazione, abbiam noi altro mezzo che l'osservazione per acquistare nozioni certe sul mondo e sul suo autore? Non è forse studiando sè stessa, meditando i fatti del mondo morale e quelli della natura fisica, che la ragione può elevarsi anche ai concetti eccedenti l'esperienza? Sembra che S. Tommaso abbia scorta questo vero, e fosse piuttosto inclinato a esagerarlo, poichè riguardava i dati sensibili non solo come indispensabile condizione, ma come il principio dell'umana conoscenza. Fa dunque maraviglia che il santo Dottore non abbia praticato più costantemente questo metodo di cui, oso dirlo, il fondamento metafisico è gettato nella sua filosofia. Non ricorrervi che di rado, e a caso, o dissimularlo sotto le forme dell'argomentazione sillogistica,

non era forse un disconoscere le già enunciate leggi dello spirito umano e le condizioni del progresso scientifico?

Per giustificare il metodo di S. Tommaso può invero dirsi che male intende l'assunto della filosofia; che l'oggetto suo proprio non è, come mostro credere, la ricerca del vero; che ella differisce in tal riguardo dalle scienze fisiche e naturali che si propongono verità nuove da scoprire, avendo essa invece solo per oggetto la dimostrazione delle verità già note; che insomma è *dimostrativa* e non *inquisitiva*. Tal'è l'opinione ai nostri dì sostenuta da un celebre teologo, tomista zelante, che l'aveva insegnata nei suoi libri prima di proclamarla dal pulpito (1). Il P. Ventura soggiugne che questa dottrina è precisamente quella di S. Tommaso e che per non averla seguita la filosofia moderna cadde ne' più deplorabili errori sulla questione del metodo.

L'asserzione che S. Tommaso abbia considerato la filosofia quale scienza puramente dimostrativa, parmi difficile a conciliarsi coll' intera sua dottrina e coi passi delle opere da me più volte citati. Poichè nel parlare delle verità divine usa egli sempre il termine *investigatio*, e dichiara che tale investigazione è accessibile alla ragione, *inquisitioni rationis pervia*, come puossi ammettere che, secondo lui, la verità non entri nel dominio della filosofia, ed ecceda assolutamente le forze dello spirito umano? Ma questo è un punto sì bene stabilito na' capitoli precedenti che non occorre di ritoccarlo. Contentiamoci per ora di esaminare in generale la questione proposta dal Padre Ventura, cioè se la filosofia sia effettivamente una scienza di pura dimostrazione, cui basti il processo del metodo sillogistico e sia superflua l'esperienza.

(1) Vedi l'opera del P. Ventura, *De methodo philosophandi*, Romae, 1828, in-8vo. È la stessa dottrina che l'illustre teologo insegnò nelle conferenze predicate in Parigi dal 1851 in poi, e pubblicate sotto il titolo: *La ragion filosofica e la ragion cattolica*, Parigi 1853, 2 vol. in 8vo.

Non intendo già contrastare un punto che vorrei anzi, occorrendo, porre in luce, ed è che le verità da cui prendono regola i nostri atti, e dipendono insieme la nostra moralità e la nostra felicità, ci sono date primitivamente da una specie di manifestazione originale che attesta la sapienza e la bontà della Provvidenza. Finchè l'uomo non è illuminato dalla luce sovrannaturale, tali verità sono l'astro che lo dirige nel tragitto di questa vita. Dio non volle che alcuna intelligenza le ignorasse, e prese cura d'imprimerle Egli stesso nel fondo delle anime. L'idea dell'Ente Supremo e delle sue infinite perfezioni, il sentimento morale, quello della responsabilità umana e la speranza della vita futura, sono tutte nozioni che ognuno trova in sè stesso e nella tradizione del genere umano prima di averle studiate ne' libri de' filosofi. Qual è l'assunto della filosofia rispetto a queste verità fondamentali? E di confermarle e afforzarne l'autorità sul cuore e sulla mente dell'uomo. Benchè non le abbia inventate, nè siano la scoperta personale di qualche genio sublime, ha essa il potere di farle apparire più luminose e più amabili e in ciò precisamente consiste l'utilità del suo ministero (1).

(1) Sul dovere della filosofia esposi già il sentimento stesso nel preambolo delle *Nozioni di Logica*, Parigi, 1856, in 12.° – Chiedo licenza di riprodur qui questo breve passo: « La metafisica e la morale non sono sì inaccessibili al comune degli uomini, come essi sembrano inclinati a credere. Le verità che interessano la loro moralità e la loro felicità, come la spiritualità dell'anima, il libero arbitrio, il dovere e il destinato, Dio le mostra loro perennemente con una luce che l'indolenza dell'intelletto e i disordini della volontà non arrivano a spegnere del tutto. L'insegnamento deve applicarsi a svolgere questa luce divina inestinguibile nella coscienza umana, e rendercela più avvertita e in certo modo più sensibile, e in ciò consiste, secondo me, tutto il dovere della filosofia. Perocchè non è da credere che vi sia per uso della gioventù una certa filosofia superficiale, ristretta e incompiuta, e per uso degl'ingegni maturati dalla meditazione un'altra filosofia assai più profonda della prima e capace di mostrarci molto più sui misteri dell'essistenza. Quelle umili nozioni, eco della sapienza volgare, che i professori dei nostri licei insegnano ai loro allievi, sono il fondo necessario e l'immutabile condizione

Quando per qualche punto ella è arrivata a descrizioni più esatte, a prove più evidenti e più certe, ha reso al genere umano il maggior servigio che ei possa attendere dai metafisici e dai moralisti. Sotto questo aspetto e in questa misura la filosofia è veramente una scienza dimostrativa.

Ma esaminate a quali condizioni la filosofia può compier l'opera sua. Bisogna in prima che possegga principii certi da servirle di base, senza cui tutto l'edifizio rovinerebbe. Non è forse noto che ogni sillogismo contiene una maggiore e una minore che generano la conclusione e da cui dipende l'evidenza del raziocinio? Ora chi somministrerà al filosofo queste premesse necessarie? Non già il sillogismo, che anzi le presuppone qual base della dimostrazione. Dunque il metodo dimostrativo ne imperta un altro con cui la ragione scopre le verità che sono il fondamento di tutto il resto. Il filosofo che prima non ha appreso o non ha determinato esattamente questo secondo metodo, è esposto a dover raccogliere le premesse di cui ha bisogno dovunque creda trovarle, e a riceverle per così dire, da ogni mano senza averle abbastanza verificate.

Ma v'è di più. Quando si tenta di risalire coll'analisi ai principii generali delle dimostrazioni, si giunge ad assiomi e definizioni simili a quelli che in geometria servono a connettere tra loro i teoremi. In tutti i rami delle umane cognizioni gli assiomi e le definizioni hanno una parte essenziale, e nelle matematiche bastano a fondare la scienza, che consiste nello svolgimento regolare di un dato genere di nozioni astratte. Ma siccome la metafisica

della scienza. Si riesce più o meno a spiegarle; ma nessuna intelligenza umana ha mai avuto la potenza di scancellarle nè di sorpassarle. Tutti coloro che ciò intrapresero si smarrirono nelle proprie loro invenzioni, o per quanto splendide fossero le facoltà di cui la natura li avea dotati, la storia attesta che sterilmente agitarono il mondo, senz'aver levato alcuno dei veli nè penetrato un solo dei misteri, che irritavano la loro indiscreta e presuntuosa curiosità ».

ha il suo oggetto proprio, così ha pure le sue condizioni particolari. Allorchè il filosofo intraprende la dimostrazione dei dommi che sono la fede comune dell'umanità, non ha egli da far altro che porre principii astratti, e seguirne passo passo le conseguenze? Non pretendo condannare assolutamente questo andamento, ma intendo di additare l'altra strada che mena direttamente nel fondo della coscienza, cerca in noi stessi l'orma incancellabile delle verità morali e la prova osservandole, ed esaminandole con diligenza ed attenzione quali si trovano intimamente presenti alla nostr'anima; a un dipresso come il fisico chiede all'esperienza sensibile la cognizione delle leggi della natura materiale. E questa la via che Cartesio inaugurò con tanto splendore nel secolo XVII, e che gloriosamente fu battuta da più di una scuola contemporanea di Francia e di altri paesi. La filosofia che preferisce seguire questa direzione, non lascia di essere, come si dice, *dimostrativa*. Forse che la dimostrazione della verità non è lo scopo supremo della scienza? Ma per conseguire più sicuramente questo scopo ella è dapprima *inquisitiva*, e comincia dal raccogliere al lume della coscienza le prove reali delle verità che si propone di stabilire.

Si negherà forse al filosofo il diritto di studiare l'anima propria prima di ogni altra cosa, e di professare che la cognizione di sè stesso, unita al timor di Dio, sia il vero inizio della sapienza? L'ingiusto ostracismo che si lanciasse contro l'osservazione psicologica, riuscirebbe a nientemeno che a cassare con un tratto di penna il lavoro che la scienza moderna fa da tre secoli. Forse il P. Ventura non rifuggirebbe da questa conseguenza; ma giunto al secolo XVI, la logica non permette di arrestarsi: bisogna risalire più sù, fino a Sant'Anselmo e a Sant'Agostino, e condannare altresì quei pii e dotti genii che avanti Cartesio e Malebranche, avanti Fénélon e Bossuet, osarono cercare dentro di sè la ragione delle sublimi verità che il cuor loro adorava. E a che questa universale e rigorosa esclu-

sione di un metodo consacrato da illustri esempi? Senza dubbio per sostituire il metodo sillogistico di dimostrazione ai procedimenti più semplici dell'esperienza psicologica. Ma, da capo gli chiedo, a qual fine?

« La maniera di dimostrare, diceva egregiamente Cartesio (1), è doppia; per analisi o risoluzione, e per sintesi o composizione.

« L'analisi mostra la vera via onde una cosa fu metodicamente inventata e fa vedere come gli effetti dipendano dalle cause; sicchè se il lettore vuol seguirla e gettar gli occhi accuratamente su tutto ciò che ella contiene, non intenderà meno perfettamente la cosa così dimostrata, nè la renderà meno sua che se egli stesso l'avesse inventata....

« La sintesi al contrario, che per una via affatto diversa studia le cause dai loro effetti, anche quando prova gli effetti dalle cause, dimostra invero chiaramente ciò che è contenuto nelle sue conclusioni, e si serve di una lunga serie di definizioni, postulati, assiomi, teoremi e problemi, per mostrare che le conseguenze che le potrebbero esser negate, son contenute nelle premesse e per sforzare il consenso del lettore quantunque caparbio e ostinato; ma essa non dà come l'altra piena sodisfazione alla mente di coloro che bramano imparare, perchè non insegna il metodo, con cui la cosa fu trovata....

« .... Ancorchè trattandosi di cose geometriche dopo l'analisi potesse utilmente essere ammessa anche la sintesi, ella non conviene però egualmente alle materie che appartengono alla metafisica »....

L'opinione di Cartesio sui vantaggi dell'analisi paragonata alla sintesi può estendersi con perfetta esattezza alla osservazione interna paragonata al sillogismo. Infatti quando il metodo ci obbliga a ripiegarci sulla nostr'anima e a seguire la generazione dei nostri pensieri, siamo associati, per così dire, alla invenzione

(1) *Risposte alle seconde obbiezioni*, Opp., T. I, p. 547.

della verità, che ci suol essere appunto dimostrata, coll'aiutarci a scoprirla da noi stessi. In questo caso il filosofo, anzichè un maestro od autore, è, come fu detto, un narratore che espone ai suoi simili ciò che succede in lui, per chiamarli a riflettere su ciò che succede in loro stessi (1). Il metodo sillogistico è tutto diverso: non ispiega come lo spirito umane concepisce la verità che suppone scoperta; ci trasporta ad un tratto sulla sommità, senza farci veder la strada per cui ci si arriva: epperò, secondo la felice espressione di Cartesio, non dà piena soddisfazione a quelli che bramano imparare.

Ma questo metodo ha un secondo difetto assai più grave, che è di confinare l'intelligenza nell'arida regione dell'astrazione. Non bisogna esagerare l'importanza del sillogismo. I principii onde muove son certi; ma essendo generalissimi, sono, come dissi, astrattissimi, cioè lontanissimi dalla realtà. E dove condur possono principii astratti, se non a conclusioni egualmente astratte? Trattasi della sussistenza divina? La coscienza fedelmente interrogata ci solleva all'idea del Dio vivente, dotato, a un grado infinito, di sapienza, di libertà, di giustizia, e avente tutta la ragione di mia sussistenza, perchè mi si presenta, e l'apprendo come assoluta condizione e causa libera di questa medesima mia sussistenza; ma se, anche ignorando e non ammettendolo i filosofi, l'interna luce non rischiarasse la dimostrazione, che sarebbe il Dio del sillogismo, se non una formula fredda e inanimata, senz'altra virtù che il suo rigore invincibile nella controversia? Trattasi dell'anima umana? Se con attenzione esamino me stesso, ciascuno dei miei atti interni mi rivela quella forza una, semplice e identica, che è il fondo stesso della mia vita; se chiede al raziocinio di dimostrarla, ei non può presentarmi che una certa verità logica, necessaria per render conto dei feno-

(1) Cousin, *Giornale dei dotti*, Agosto 1850.

menì del pensiero, del sentimento e della volontà; ma non m'introduce nel seno stesso dell'esistenza spirituale. Trattasi finalmente della libertà? Per testimonianza della coscienza mi vedo e sento libero con tanta certezza con quanta scorgo le cose che mi circondano; pel raziocinio non esco del dominio delle astrazioni; mi persuado che posso e debbo esser libero, ma se acquisto la certezza della possibilità e della convenienza della libertà, non ne rischiaro la veduta immediata e positiva. E a qual prezzo hannosi dal raziocinio questi scarsi risultamenti? Passando per mille laberinti e sopportando, se può dirsi, tutte le obbiezioni che piace agli spiriti arguti o alla mala fede di accumulare, fortunati ancora se tali controversie non fanno che stancare il nostro ingegno e non lo spingono, dopo averlo accecato, allo scoraggimento e allo scetticismo.

Vi sono della verità che la Provvidenza ci pose innanzi e ci permise di vedere, purchè volessimo aprir gli occhi alla luce e guardare. Se invece noi ci mettiamo ad argomentare, non profittiamo della luce offertaci, e corriamo rischio di spegnerla o almeno indebolirne la perspicacia del nostro sguardo: simili a colui che in pien meriggio si rinchiudesse in un luogo oscuro per leggere al barlume di una lucerna; ei non profittando della luce del giorno si logorerebbe la vista.

« Il primo studio pel filosofo, dice S. Tommaso, è quello della creatura; l'ultimo è quello di Dio » (1). Duolmi che il Dottore Angelico non abbia praticato questa massima e stabilito costantemente la sua filosofia sulla base della coscienza.

I difetti del metodo scolastico, già sensibili nel santo Dottore, benchè temperati dall'ammirabile sobrietà del suo

(1) C. G., c. IV. Vedi sopra t. I. lib. I, sez. III, cap. II. Un testo più notevole ancora è il seguente che raccomandiamo alla meditazione degli avversari della psicologia: « Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores et non e converso ». *De unitate intellectus*, ediz. Rubeis, p. 259.

ingegno, emergono assai più de' suoi successori. Chi ascolta i fautori esclusivi di questo metodo sarebbe tentato a credere che essi nol conoscano. Vorrei presentar loro un commento su Pietro Lombardo o una raccolta di *Questioni quolibetali* dello scorcio del secolo XIV; sarei curioso di sapere quale impressione riceverebbero da questa lettura, e se dopo aver veduto in opera il metodo dimostrativo, continuerebbero a proclamarlo il metodo filosofico per eccellenza. Cartesio non fu, osiam dirlo, che lo strumento della più necessaria riforma, quando venne sostituendo a quell'ammasso di formule bizzarre, di termini tecnici e di regole fattizie, un metodo più sciolto, più semplice e meno arido, il cui primo precetto era di mettersi in presenza della verità e di osservarla. Credo che il secolo XVII sia ito tropp'oltre nella sua reazione contro i procedimenti della scolastica. Eccetto Leibnizio (1) che teneva e l'invenzione della forma sillogistica per una delle più belle dello spirito umano », i contemporanei di Cartesio disconobbero e i servigj che la logica della scuola aveva resi, e quelli che poteva rendere, e ciò che aveva di solido e di durevole. Appartiene agli odierni filosofi, che son già lontani da quelle controversie, il mostraro maggior calma ed equità. Io spero averlo fatto. Senza dissimulare le parti egregie che l'argomentazione scolastica moderatamente usata parevami offrire, ho in pari tempo notato ciò che sembravami avere di difettoso.

(1) *Nuovi saggi*, IV, c. XVII. « Bisogna confessare che la forma scolastica dei sillogismi è poco usata nel mondo e che sarebbe troppo lunga e imbarazzante se la si volesse adoperare seriamente. E pure lo credereste? Io tengo che l'invenzione della forma dei sillogismi sia una delle più belle dell'umano ingegno e anche delle più ragguardevoli ». Vedi pure un passo curiosissimo di una lettera a Wagner sulla logica, pubblicata da Erdmann, nella sua edizione delle opere filosofiche di Leibnizio, Berlino, 1840, p. 423. Questo passo fu tradotto dal P. GRATRY, nel tomo I della sua *Logica*, p. 277.

CAPITOLO III.

Dottrina Religiosa.

I Critica della dimostrazione dell'esistenza di Dio. — II Carattere e importanza della cognizione che abbiamo degli attributi di Dio. — III Relazioni fra Dio e il mondo Esame d'un'obiezione. Creazione Provvidenza. — IV Dell'origine del male.

Non si aspetti da me in questo capitolo una minuta discussione de' vari punti della teodicea di S. Tommaso: ciò sarebbe in certo modo metter in questione l'insegnamento stesso della Chiesa cattolica. Qual'è la decisione del santo Dottore su Dio e sulle relazioni di Dio col mondo, che la Chiesa abbia rigettato? Quale non fu approvata dai teologi più autorevoli? Sarebbe presunzione da parte mia il costituirmi difensore di queste venerate dottrine, come se avessero bisogno della mia debole voce per essere sostenute, o il citarle quasi davanti a me per farne l'oggetto delle mie censure

E tuttavia non avrei sodisfatto che in parte al mio assunto ristringendomi in formule sterili di un'adesione vaga e non ragionata. Debbo tentare di porre in evidenza le gravi e feconde lezioni che trovansi contenute nelle opere di S Tommaso; debbo, secondo mia possa, confermare e compire le sue dimostrazioni e opporle agli errori e alle lacune dei moderni sistemi. Basterà che io tocchi le sommità della dottrina, i punti che interessano più specialmente la filosofia del nostro secolo, come l'esistenza di Dio, la maniera onde conosciamo le perfezioni divine, le relazioni fra Dio e il mondo e l'origine del male. Trascurerò le parti che hanno minore importanza, che oggidì non sono l'oggetto di alcun dibattimento. La conseguenza pratica che resulterà da questo esame sarà, come spero, che il Dottore Angelico offre alla presente generazione più copiosi schiarimenti sui problemi della meta-

fisica religiosa, di quanti ella potrebbe trovare appo i savi dell'antichità e dirò anche presso i più eccellenti ingegni de' tempi moderni.

I.

Già si vide come, dietro Aristotele, e secondo la parola dell'Apostolo delle genti, S. Tommaso dimostrasse l'esistenza di Dio col moto e cogli altri effetti visibili delle potenze divine.

Chiunque non sia schiavo dello spirito di sistema riconoscerà che questa prova corrisponde a una tendenza innata dell'umano intelletto che si eleva naturalmente dagli effetti alle cause e dalla veduta delle maraviglie della natura al pensiero del loro Autore. Ella ebbe la singolare fortuna di cattivare le menti più diverse, Socrate, Aristotele, gli stoici, Cicerone, i più dei padri della Chiesa, S. Tommaso e Fénélon. Lo stesso Kant, giudice severo dei procedimenti dell'intelletto e censore inesorabile delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, delle quali nega assolutamente il valore scientifico, riconosce che l'argomento da lui chiamato *fisicoteologico* meritò di esser sempre ricordato con rispetto come il più antico, il più chiaro e il più conforme all'umana ragione (1). Cartesio è forse il solo che abbia sostenuto l'opposto. Ma perchè discorda egli così dagli altri? Perchè, secondo lui, l'esistenza del mondo è una verità posteriore alle idee di Dio e la di lui certezza è subordinata alla veracità divina. Ciò supposto, ei non poteva conseguentemente cavare gli elementi delle sue dimostrazioni dallo spettacolo del mondo (2).

(1) *Critica della ragion pura*, Dialett. trasc., lib. II, c. III, § VI.
(2) *Risposte alle prime obiezioni*: « Non cavai il mio argomento dal vedere nelle cose sensibili un'ordine ed una certa concatenazione di cause efficienti.... perchè pensai che l'esistenza di Dio era molto più evidente che quella di qualunque cosa sensibile.... »

Ma qui due cosa sono da notarsi: la prima è che nion dato sperimentale, nè il moto più dell'altre cose della natura fisica o spirituale, proverebba l'esistenza di Dio, se l'osservazione non fosse illuminata a secondata da un concetto razionale, come la nozione di causalità; la seconda è che i dati sensibili non sono i soli che abbiano la virtù di manifestarci Dio. L'anima umana porta in sè un mondo d'altri fatti che banno la stessa potenza, come i suoi sentimenti, i suoi pensieri e soprattutto la nozione dell' infinito. Ed eccoci alla polemica di S. Tommaso contro Sant'Anselmo, in cui debbo prendere le parti dell'arcivescovo di Cantorberi contro il Dottore Angelico.

L'esistenza di Dio, dice Sant'Anselmo, è provata dalla sua idea. Infatti che cosa è Dio? È l'oggetto massimo che la mente possa concepire Or questa definizione importa l'esistenza dell'oggetto definito, poichè se Dio non esistesse vi sarebbe qualche cosa maggior di Lui, cioè quella cosa che avesse per sè stessa l'esistenza (1).

Contro tale dimostrazione S. Tommaso muove due difficoltà: 1.° Non tutti gli uomini hanno l' idea di Dio; 2.° Si può pensare a Dio senza pensare che Egli esiste, poichè non è per sè evidente che esista un ente maggiore di tutti gli altri.

Stando al metodo scolastico, non credo la critica di San Tommaso pienamente fondata, benchè sia stata generalmente approvata nella scuola. Il metodo scolastico non consiste forse nel porre definizioni e assiomi a trarne conseguenze? Ammessa dunque la definizione astratta di Dio che dà Sant'Anselmo, come non concludere, in forma pure astratta, l'esistenza di Dio?

Altrettanto dicasi del celebre argomento di Cartesio. Ho l'idea d'un essere perfetto: l'esistenza è compresa nella nozione dell'esser perfetto tanto chiaramente quanto la proprietà di aver tre angoli eguali a due retti è compresa nella nozione del triangolo, dunque l'Essere perfetto,

(1) *Proslogium*, Cap. II.

Dio; esiste (1). Non vi fu mai sillogismo più regolare. Disputeremo la maggiore? È l'espressione di un fatto. Negheremo che l'esistenza sia nel numero delle perfezioni? Nè la natura nè la ragione il consento. La conseguenza è dunque irresistibile. Ella emerge infallibilmente dalle premesse che sono incontrastabili, senza che sia necessario di far intervenire la nozione di possibilità, come voleva Leibnizio. L'esistenza dell'Ente perfetto, diceva Leibnizio, è provata dalla sua idea; con questa condizione che l'Ente perfetto sia possibile, cioè che la sua essenza non implichi contraddizione (2). Non vedo assai chiaro il vantaggio di tal rettificazione nè qual forza può aggiungere alla prova cartesiana. Nella forma originale datale dall'autore, questa come l'argomento di Sant'Anselmo sarebbe irreprensibile, se per far penetrare in un'anima la certezza dell'esistenza di Dio bastasse un artifizio logico.

Ma mettendo da parte l'astrazione per consultare la coscienza. Quando diciamo a noi stessi: Dio esiste, arriviam noi a questa verità per la via indiretta di una definizione astratta? La coscienza ci risponde chiaramente che tal processo non è quello della natura, ma invenzione de' filosofi.

Tutti gli uomini hanno il sentimento della divinità, tutti concepiscono o presentano questa natura somma e infinita che è il principio del loro essere: quanti riflettono sulle idee di grandezza, di perfezione e di possibilità, tema favorito delle controversie della scuola?

« Le prove metafisiche di Dio, diceva Pascal, sono sì lontane dal discorso degli uomini e sì complicate, che toccano poco; e quando ciò servisse ad alcuni, non sarebbe che pel momento in cui vedono la dimostrazione, ma un'ora dopo temono di essersi ingannati ».

Ma qui di nuovo si presenta Sant'Anselmo con un secondo argomento che sembra diversissimo dal primo, ben-

(1) *Meditazioni*, V.

(2) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Opp., T. II, P. I, p. 16.

chè vi si rannodi, e non ne differisca che per le prove sperimentali propriamente dette, le sole che S. Tommaso abbia esposte. Questo argomento è che la ragione appreso appena il finito e l'imperfetto, subito concepisca il perfetto e l'infinito.

« Nel vedere i beni particolari che sono l'oggetto dei desiderj degli uomini, l'intelletto, dice Sant'Anselmo, non può esimersi dal concepire un bene unico di cui tutti gli altri partecipano e da cui tutti prendono il loro principal carattere, quantunque sotto questo nome di bene siano generalmente comprese qualità diversissime, per esempio il coraggio e l'agilità. Parimente la varietà degli oggetti grandi e in generale tutte le cose che offrono tra loro una differenza, suppongono una grandezza suprema, una suprema esistenza, principio dell'essere e della quantità » (1).

Cartesio espresse lo stesso pensiero nel *Discorso sul metodo* (2) con somma precisione.

« Riflettendo che dubitavo, e che però il mio essere non era perfetto, poichè vedevo chiaro ch'era maggior perfezione il conoscere che il dubitare, mi proposi di cercare donde avevo appreso a pensare qualche cosa più perfetta di me; e conobbi evidentemente che dovea essere da qualche natura che fosse in fatto più perfetta ».

Vogliamo ora ascoltare una voce non già più autorevole, ma più espressiva e più eloquente? « O anima mia, esclama Bossuet, non intendi tu che hai una ragione, ma imperfetta, poichè ignora, dubita, erra e s'inganna? Ma come intendi tu l'errore, se non come privazione della verità; e come il dubbio o l'oscurità, se non come privazione dell'intelligenza e della luce; e come in fine l'ignoranza, se non come privazione del sapere perfetto; come nella volontà lo sregolamento e il vizio, se non come privazione della regola, della dirittura e della virtù?

(1) *Monologium*, Cap. I, et seg. Vedi *le Rationalisme chrétien à la fin de XI^e siècle*, par BOUCHITTÉ, p. 7 e seg.

(2) *Oeuv.*, IV partie T. I, p. 459.

V'è dunque primitivamente un' intelligenza, una scienza certa, una verità, una fermezza, un' inflessibilità nel bene, una regola e un ordine, prima che siavi una decadenza di tutte queste cose: insomma v'è una perfezione, prima che siavi un difetto, prima di ogni sregolamento bisogna che vi sia una cosa, che abbia in sè la sua regola, e che non potendo negare sè stessa, non possa neppur fallire nè mancare. Ecco dunque un Essere perfetto, ecco Dio, natura perfetta e beata » (1).

Così per la semplice riflessione sopra di sè ho l'animo il sentimento della propria infermità che desta subito in lei l'idea della perfezione e la certezza dell'esistenza divina. Se per conoscere Dio bisognasse aver meditato sulle condizioni del moto e sulle nozioni primordiali dell'intelligenza, quanta non sarebbe l'ignoranza del comune degli uomini che mai darà e si difficili speculazioni nè un istante della sua vita nè un solo de'suoi pensieri! Ma tutti sanno di soffrire, di pensare, d' ingannarsi; tutti si vedono imperfetti, nudi, miserabili, e alla vista della propria miseria; tutti con un'operazione immediata e infallibile concepiscono l'esistenza perfetta della divinità. Come nell'elettroforo al tocco di un dito si suscita la scintilla elettrica, così nell' intimo dell'animo tocco dal sentimento delle sue imperfezioni si svolge l'idea della divinità. Due facoltà vi concorrono, la coscienza e la ragione. Per la coscienza noi apprendiamo che cosa ci manca; per la ragione concepiamo e confessiamo l'Essere indefettibile, fonte di ogni bene, di ogni bellezza, di ogni verità.

Non intendo già asserire che questo slancio energico e spontaneo dell'anima verso l'infinito sfuggisse del tutto a S. Tommaso; ma credo che nella discussione delle prove dell'esistenza di Dio non tenesse assai gran conto di un fatto sì capitale. Secondo me, si mostra fautore troppo esclusivo della prova peripatetica tratta dal mo-

(1) *Elevazioni sui misteri*, 1.ª settimana, 2.ª elev.

to, senza porre abbastanza in luce la parte solida ed eccellente della dottrina di Sant'Anselmo.

Eccetto S. Bonaventura e Pietro Oriol, la scuola quasi tutta professò sotto varie forme l'opinione di S. Tommaso. Enrico di Gand, sì favorevole al platonismo, condannò pure una dimostrazione, in cui riviva il pensiero del discepolo di Socrate. Bisogna traversare il medio evo, e scendere sino a Cartesio per veder ricomparire con uno splendido successo la prova dall'esistenza di Dio per la sua idea. Se ricerco ciò che ha trascinato la scuola, e in particolare S. Tommaso, a tali conclusioni assolute e manchevoli, non ne trovo altra causa che il metodo immaginato una dottrina che pigli le sue mosse dalla coscienza, non incontrerà forse a prima giunta quel fatto elementare della nozione dell'Ente perfetto eccitata in noi dal sentimento della nostra esistenza imperfetta? Ma quando la filosofia, invece di rivolgere la sua attenzione sull'uomo, si colloca subito al di fuori di lui, e sostituisce le deduzioni logiche all'osservazione interna, non è da stupire se chiede alle sole cose materiali gli elementi dimostrativi che avrebbe potuto trovare anche nell'anima stessa, ove non si fosse troppo scostata dal centro della vita morale.

Dovevo apportare questo correttivo all'opinione di San Tommaso sull'esistenza di Dio. Mi pesava l'esordire con una riserva, o meglio con una rettificazione; ma ciò che consola si è, che nel seguito non avrò più a mostrare che l'attestazione ragionata della mia adesione.

II.

Benchè i filosofi siano divisi sul miglior modo di dimostrare l'esistenza di Dio, questa verità è scolpita in modo sì chiaro e profondo nelle menti che non lascia luogo a serie difficoltà. Soggetto più delicato di controversia sono gli attributi divini. Possiam noi conoscerli? Se li

conosciamo, qual è il modo e il grado di tal cognizione? Sembran queste mere questioni di metodo; ma per chi non si attiene all'apparenza esse toccano il più intimo fondo della metafisica.

San Tommaso stabilisce i quattro punti seguenti. 1.° Non è impossibile a uno spirito creato il conoscere gli attributi essenziali di Dio; 2.° Lo spirito creato non può vedere l'essenza di Dio nè in questa vita nè colla sola sua forza senza il soccorso della grazia; 3.° in questa vita l'uomo può colle sue facoltà proprie e naturali conoscere Dio dalle sue opere; 4.° La cognizione di Dio che acquistiamo colla vista delle sue opere è certa, è positiva, ed esprime fedelmente le perfezioni che appartengono all'esser divino.

Questa dottrina sì notabilmente precisa rigetta ad una volta due pretensioni opposte ed eccessive; di cui una è che la ragione può di quaggiù ottenere l'intuizione immediata della divinità; l'altra che le perfezioni divine sono inaccessibili, che noi nulla possiamo saperne, che i nostri sforzi, per penetrare ciò che sono in sè stesso, riescono a formule puramente relative e senza valore scientifico.

Non occorrono lunghe riflessioni per convincersi che la vista diretta e la piena cognizione di Dio non sono concesse all'uomo, almeno nella sua presente condizione. L'opinione contraria, smentita da un'esperienza pur troppo certa, non ha mai avuto per fautori che i panteisti e alcuni mistici stoltamente esaltati: questi perchè supponevano all'uomo una facoltà sovrannaturale d'estasi che lo distacca in qualche modo da sè stesso e lo trasporta anche nel corso di questa vita in una regione superiore al cospetto dell'assoluto; quelli perchè cassavano la differenza che separa la creatura dal Creatore, e confondevano l'infinito col finito nell'unità della medesima sostanza; sicchè Dio, causa immanente, essendo presente ovunque alle sue opere, non solo colla sua potenza, ma col suo essere consustanziale a quello del mondo, l'anima in tale ipotesi lo apprenderebbe col solo scendere

nell'intimità della propria vita, e conoscere Dio propriamente, perchè non sarebbe che conoscere sè stessa.

Evidentemente la coscienza egualmente che i sensi è incapace di farci vedere faccia a faccia l'Ente degli enti; e quanto all'estasi, massime quale il falso misticismo la concepisce e definisce, col suo disordine e i suoi pericoli non può comparire fra gli andamenti legittimi dello spirito umano e della filosofia.

Vogliamo noi conoscere Dio? Cerchiamo la traccia delle sue perfezioni nell'universo da Lui creato. Le splendide maraviglie della natura fisica ci sveleranno la causa potente e sapiente che le sparse ovunque con profusione; le maraviglie più intime della natura morale, la personalità, la libertà, il sentimento del bene e del male, e l'idea della perfezione impressa nelle nostre anime, ci faranno concepire la bontà suprema, la giustizia eterna, e le libertà infinite, di cui le nostre proprie qualità sono l'immagine incompleta e appena abbozzata.

Le cognizioni, che così acquistiamo, sono, ne convengo, mediate e indirette; suppongono delle similitudini dell'uomo con Dio, e sotto questo aspetto posson chiamarsi relative, ma importa notare con S. Tommaso che sono certe e positive.

Allorchè in presenza delle opere di Dio affermiamo i suoi attributi, l'intelletto si serve di quell'istesso metodo che usa generalmente per risalire dagli effetti alle cause efficienti ed all'esemplare, di cui essi effetti son copie. David Hume potè contrastare la regolarità di questo processo; ma le arguzie del suo pirronismo trovarono pochi approvatori, e il processo restò come prima familiare tanto ai filosofi quanto al volgo. Quando adunque attribuiamo alla Prima Causa sapienza, potenza, libertà, giustizia, bontà, ec., perchè abbiamo in noi scorto il vestigio di tali perfezioni, allora non facciamo ipotesi nè cediamo a frivoli pregiudizj, ma obbediamo ed una legge del pensiero, necessaria e uni-

versale, che si applica con egual resultato al complesso delle cose e ai casi della vita, e che ci svela gli attributi divini con egual certezza, con cui ci svela il genio di Omero o di Michelangelo.

E non solo arriviamo alla certezza, ma le nostre conclusioni presentano un carattere positivo, che ne accresce il pregio, e ciò che esprimono è realmente di Dio e in Dio.

Si ripete spesso che le idee che noi abbiamo della divinità sono tutte negative, e si riducono a rimuovere dall' Ente degli enti le imperfezioni delle creature. Questa pretensione non è nuova, e ne troviamo già la traccia in S. Tommaso. Ma che opponeva il Dottore Angelico ai teologi del suo tempo che sostenevano massime analoghe? Chiedeva loro perchè vi sono dei nomi che meglio d'altri convengono alla divinità? Perchè dicesi *Dio è buono* e non dicesi *Dio è un corpo*? Non è forse la causa dei corpi come della bontà? Come va dunque che gli diamo senza difficoltà il primo di questi nomi e gli rifiutiamo il secondo? (1) Ciò denota che l'essenza di Dio non ci è sì estranea come lo scetticismo pretende, e senza penetrarla fin al fondo la conosciamo abbastanza per discernere chiaramente gli attributi che le appartengono, e i difetti che le ripugnano. La ragione non farebbe tal discernimento, e si troverebbe nell'assoluta incapacità di farlo, se la cognizione di Dio fosse puramente negativa; nel qual caso ella si restringerebbe a rimuovere da Dio ogni imperfezione nè gli applicherebbe certi attributi determinati, oggetti di adorazione del genere umano.

Altra preziosissima osservazione di S. Tommaso è, che le nostre affermazioni sulla natura divina non si limitano a rappresentarla come le cause di certi effetti, esempligrazia della vita (2). Ogni vita emana da Dio

(1) S. I, q. XIII, art. 2: « Si nihil aliud significatur cum dicitur, *Deus est bonus*, nisi, *Deus est causa bonorum*, poterit similiter dici quod Deus est corpus, quia est causa corporum ».

(2) *Ibid.*, *ibid.* « Aliud intendunt dicere cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa nostrae vitae ».

chi ne dubita? Ora questo è appunto ciò che intendiamo dire, quando diciamo: Dio è vivente? No: il nostro pensiero va più oltre, e vogliamo dire che questa vita, da Lui sì largamente diffusa, è in Lui, in modo sovraeminente Ei la possiede per essenza; Egli è la vita sostanziale e infinita, sempre feconda e sempre inesauribile.

Queste profonde e ingegnose risposte del Dottore Angelico ci paiono importanti e degne di esser raccolte. I filosofi del nostro tempo hanno ben di rado recato l'opportuna esattezza nello speculare sulla natura di Dio. Ora tentarono passare i limiti segnati alla debolezza dell'umano intelletto, ed ora peccarono per difetto di risolutezza, altrettanto funesto quanto la temerità, poichè mette la filosofia sul pendio dello scetticismo. San Tommaso c'insegna a schivare questo doppio scoglio. Se abbiamo ben compreso la sua dottrina, non diremo già che la ragione può acquistare quaggiù una cognizione diretta della divinità; ma ci guarderemo dal sostenere che tutte le nostre nozioni intorno alla divinità sono arbitrarie e senza valore. Non avremo l'orgoglio di credere ch'ella possegga la virtù di elevarsi colle sole sue forze alla piena comprensione di Dio, ma non l'abbasseremo fino a pensare che Dio sia per lei un oggetto assolutamente inapprensibile. Studieremo l'Essere degli esseri, e cercheremo le sue analogie colle esistenze finite, nella speranza di sollevare un lembo del velo che ci nasconde i più sublimi, e venerandi misteri.

III.

Dio creatore del mondo, Dio conservatore del mondo, e pur distinto dal mondo, ecco in quattro parole la dottrina di S. Tommaso sulle relazioni della divinità col mondo.

Riandereno successivamente ciascuno di questi punti, ma prima rispondiamo ad un'obiezione che si potrebbe qui affacciare. Queste auguste verità non furono suggerite dal peripatetismo. Aristotele non le conobbe tutte, e

la sua scuola non le ammette. Non solo ei rigetta la creazione come tutti gli antichi, ma non assegna alla mente divina altro oggetto che sè stessa; sembra negarle la cognizione del mondo, e il suo linguaggio equivoco ci lascia dubitare se creda alla Provvidenza. Il cristianesimo e non Aristotele detta a San Tommaso l'idea di un Dio creatore che trasse dal niente l'universo, e l'idea di un Dio provvidente che lo conserva. Eppure pel suo metodo e pei principii generali della sua metafisica, il santo Dottore è peripatetico. Come dunque potè insegnare a nome della ragione, non dico già come teologo, dei dommi esclusi dal peripateticismo? Con quale spediente innestò egli la sua fede religiosa colla sua fede filosofica? Evvi altro nel fondo della sua teodicea che una perpetua contradizione? Ecco l'obbiezione in tutta la sua sincerità. È speciosa, ma non la credo insolubile.

Se gl'interpreti di Aristotele in generale concedono che ei non ammetteva la creazione, non tutti convengono egualmente che abbia disconosciuto la Provvidenza, e parecchi anzi credono scoprire nelle sue opere l'evidente affermazione del governo divino. Sono i discepoli ancor più del maestro colpevoli degli errori rimproverati allo Stagirita, e che spinsero il peripateticismo negli abissi nei quali il suo fondatore non era caduto, benchè fosse già sul pendio che dovea menarvi. Ma dato pure che Aristotele medesimo siasi gravemente ingannato sugli attributi di Dio, resta da esaminare se le sue conclusioni derivano logicamente dai suoi principii. Il più abile filosofo non sempre sfugge al rimprovero d'inconseguenza, poichè la verità essendo una, ci dovrebbe esser infallibile per non contradirsi mai. Le nostre contradizioni risultano dai nostri errori che derivano anch'essi dall' imperfezione dell' intelletto umano.

E quali sono i principii d'Aristotele? Forse le nozioni di forma e di materia soltanto? Senza dubbio queste hanno gran parte nella filosofia peripatetica, ma sono accompagnate da due altre egualmente feconde, quelle

della causa efficiente e della causa finale. Ogni oggetto nel peripateticismo è composto di una materia e di una forma unite insieme da una causa efficiente in vista di un fine determinato (1).

La nozione di una causa efficiente condusse Aristotele alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, causa prima del moto del mondo. E non dovea la nozione di causa finale rivelargli questa sapienza infinita che tutto conserva come ordinò tutto con peso, numero e misura? Che se ad onta delle sue premesse, Aristotele disconobbe o snaturò il domma della Provvidenza, fu incoerente a sè stesso, e non seguì sino all'ultimo la propria ragione, e all'opposto di altri filosofi che scansano le false conseguenze di principii difettosi, ammessi con troppa leggerezza, rigettò delle verità che si trovavano contenute nelle nozioni fondamentali della sua filosofia. Ma S. Tommaso aveva, senza dubbio, il diritto di non imitare quell'esempio, e di svolgere nel senso del cristianesimo i semi raccolti appo gli antichi. Anzichè il filo delle deduzioni sia rotto nelle sue opere, sostengo ch'ei lo tenne con mano più ferma, e lo seguì più esattamente. Vuolsi che abbia interpretato il peripateticismo con troppo favore piegando tutto in buona parte, anche empietà manifeste? L'errore che avrebbe commesso in tal caso sarebbe puramente storico, nè tocherebbe il fondo della dottrina, e la sola conseguenza da trarne sarebbe, che per ben conoscere le opinioni dei filosofi pagani convien dirigersi a giudici meno indulgenti e meglio informati che l'Angelo della scuola. Questi, come Aristotele, dimostra l'esistenza di Dio dal moto dell'universo, che suppone un Motore, e in modo più generale dallo spettacolo della natura che suppone un Ordinatore Supremo; insegna come Aristotele, che la Causa Prima è un'intelligenza che

(1) Metaph. 1, c. III: Τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι . . . . ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν· τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστί.

ha coscienza di sè stessa, e di cui la vita e la beatitudine consistono nella veduta delle proprie perfezioni; ma a differenza di Aristotele prova che la mente divina conoscendo sè stessa, conosce altresì l'universo, poichè Dio non si conoscerebbe pienamente se non conoscesse l'estensione della propria potenza e della propria volontà, di cui l'una è la ragione delle possibilità, e l'altra delle esistenze. Ov'è in tutto ciò l'inconseguenza e la contradizione? E quando S. Tommaso, proseguendo la serie de'suoi raziocini, deduce gli attributi morali della divinità, e spiega i misteri della creazione e del governo divino, dov'è la sua incoerenza? Forse che la filosofia moderna, studiando anche essa le medesime verità, mutò principii, aprì altre vie, inventò nuovi processi dimostrativi? Le forme dell'esposizione furono migliorate, ma il fondo della dottrina restò lo stesso. Se l'Angelo della scuola fosse convinto di mal ragionare, temerei che il rimprovero s'estendesse a' suoi successori, e che diretto prima contro la *Somma teologica* fosse poi rivolto contro tutta la teodicea moderna. Sarebbe la scienza religiosa e l'ateismo che trionferebbe di un simile risultamento?

Le eccezioni adunque date al peripateticismo di San Tommaso, ed opposte alla parte della sua filosofia che tratta delle relazioni di Dio col mondo, non mi sembrano fondate, e credo che debbano essere respinte. Quindi senza trattenermi più a lungo entro nella discussione della dottrina.

Esaminiamo dapprima le prove della creazione.

Non intendo già sostenere che tutti gli argomenti recati da S. Tommaso in appoggio di questa verità capitale siano egualmente decisivi. Quando ei considera la maniera con cui agiscono le cause seconde, quando mostra la loro attività terminarsi nel modificare le forme dell'esistenza, e quindi senza altro dato intermedio passa ad attribuire alla Causa Prima il potere di produr l'esistenza per ragione del suo primato sulle cause seconde, non posso riguardare questa conclusione come una deduzione

legittima delle premesse stabilite; alla mi sembra prematura, e non credo riconoscere nell' insieme dell'argomentazione quello spirito perspicace che gli Arabi, coll'ajuto di Aristotele, avevano comunicato alla filosofia scolastica. Quando poi S. Tommaso sostiene che una proprietà comune a più cose fu loro necessariamente comunicata da una causa estranea, onde l'essere che appartiene a ogni cosa esistente suppone perciò solo una causa distinta; non posso neppur qui partecipare alla fiducia che tal raziocinio ispirò all'Angelo della scuola; lo suppongo più ingegnoso che solido, e non oserei guarentirne l'esattezza. Ma ecco accanto a queste laboriose sottigliezze ciò che parmi eccellente nella dottrina di S. Tommaso.

Le cose che riempiono il mondo non esistono da sè. A qual sorgente han dunque attinto l'esistenza, se non da un Essere che essendo la pienezza dell'essere sussiste da sè? Ora l'Essere che sussiste da sè è unico nella sua specie, e non possono esservene due nè più, per la stessa ragione che non vi sono più infiniti. Tutte le cose hanno dunque ricevuto l'esistenza da un solo Essere che le chiamò all'esistenza creandole.

San Tommaso riprodusse più volte questa prova, come già notai, e non ne svolge altre nella *Somma teologica*. Essa infatti è solidissima, e la filosofia nulla ha proposto di più forte a favore del domma della creazione.

Dirassi che l'unità dell'Essere sussistente da sè non è dimostrata? Ma ella risulta dalla nozione stessa di tale Essere, nè dopo diciotto secoli di cristianesimo il dualismo merita confutazione.

Dirassi che le cose si rannodano a Dio con altri vincoli che quello dell'effetto alla causa, che dipendono da Lui come la qualità dal soggetto, il fenomeno dalla sostanza, il raggio dal centro luminoso donde emana? È questa soluzione cara a tutte le scuole panteistiche, qualunque sia la forma sotto cui la presentano, e gli artifizi di parole in che l'involgono.

È dunque il panteismo la vera spiegazione dei rapporti di Dio col mondo? Sodisfa egli l'intelligenza meglio che non la sodisfi la fede in un Dio creatore?

Il domma della creazione è, che Dio colla sua sola volontà fuori di sè produsse l'universo nel tempo e nello spazio. Non annienta l'essere sostanziale delle cose finite; non nega la libertà nè la personalità della creatura ragionevole; salva insomma le condizioni essenziali dell'esistenza negli individui. Nel panteismo queste condizioni fondamentali sono sacrificate senza rimedio. Il primo effetto del sistema, e per così dire il suo primo atto, è di alterare o piuttosto sopprimere quella parte della realtà che più ci è presente; la sopprime inutilmente e senza che l'ingiuria fatta al buon senso contribuisca a dissipare i dubbi della ragione. Suppongo che un matematico a cui si fosse chiesto il rapporto di due grandezze, le sommasse e per tutta risposta annunciasse il totale; non devierebbe dalla questione più audacemente del panteista, che pretende avere spiegato il rapporto del finito coll'infinito quando ha identificato questi due termini.

So che per deferenza pel volgo e per quel sentimento irresistibile che ci sforza a credere a dispetto dei sistemi alle sostanze finite, alcuni discepoli di Hegel han concentrato nell'individuo ogni realtà; so che hanno sostenuto che la sostanza assoluta nulla era fuori delle sue manifestazioni particolari; ma che? Non è ciò un dichiarare che fuori degl'individui non esista che l'astrazione dell'essere? Questo sistema ha un nome ben noto nella storia; ci si chiama l'ateismo. Invano coloro che l'insegnano si mostrano indignati di questa qualifica, che lor viene apposta, invano protestano la lor fede nell'Essere degli esseri. Io non entro nelle coscienze, nè voglio accusare le intenzioni; ma ho diritto di giudicare la parole. Quando sento dire che ogni realtà è necessariamente individuale cioè finita, e che l'infinito si realizza nel finito, sono indotto a concludere che tale infinito, non

avente separata esistenza, è in sè la più vana delle formule. Parrebbe più logico e meno pericoloso negare Dio chiaramente, che ridurlo a quella falsa mostra di esistenza. Almeno questa audace negazione non permetterebbe ad alcuno d'illudersi, e tutti gli uomini di buona fede troverebbersi ricondotti dall'evidenza dell'errore al sentimento della verità.

Così, allorchè il panteismo pretende rispettare le condizioni dell'individualità, non tarda a compromettere, alterare e distruggere la nozione dell'Essere divino, è il suo destino è di oscillare perpetuamente fra questi due estremi, ambo contrari a tutte le leggi della ragione, o sopprimere le sostanze particolari o distruggere la personalità della sostanza infinita.

Quando si considera questo abisso di contradizioni, qual sentimento non si prova per lo strano accecamento di quegli storici e di que' filosofi che ripudiano con alterigia come puerile e antiquata la dottrina di S. Tommaso sulla creazione, e che si pascono di sì miserabili chimere! Cuori onesti, lo credo, ma spiriti traviati, senza sodezza nè rettitudine, che misurano la forza e la profondità dei pensieri dalla bizzarria e dall'oscurità, e che avendo appena tocca la superficie del vero sapere, intanto che il sofisma gli getta nelle più folte tenebre, si figurano di essere scesi in quegli abissi inaccessibili al volgo, dove posano gli ultimi fondamenti della realtà.

Fu detto che sulle attinenze fra Dio e il mondo, tra il finito e l'infinito, l'umano ingegno non aveva prodotto che il dualismo e il panteismo; che il domma della creazione non sostituisce un nuovo concetto agli altri due, ma solo si riduce ad escluderli entrambi; donde parrebbe risultare che il valore del domma sia tutto negativo. Dicerto i difensori della creazione respingono con egual energia il dualismo che suppone due principii eterni, e il panteismo che rappresenta il mondo come lo svolgimento necessario della sostanza divina; la dottrina che insegnano

è la negazione radicale, formale, assoluta di quegli errori fondamentali. Ma che perciò? Forse che sotto altri aspetti questa dottrina non ha un carattere decisamente positivo? Forse che non afferma la libertà di Dio, la personalità dell'uomo, la dipendenza della creatura dal Creatore? Tratterebbesi forse unicamente di dire che ella non spiega il modo di questa dipendenza, o in altri termini che ella non dissipa tutte le oscurità nè leva tutti i dubbi, del che si irrita l'umana curiosità? Ma i sistemi opposti offrono essi alla mente nozioni più chiare? Contengono essi la spiegazione che la ragione ricerca? E non è piuttosto il caso di esclamare con Bossuet: « Le assurdità in cui essi cadono negando la religione, divengono più insostenibili che le verità, la cui altezza li stordisce; e per non voler credere misteri incomprensibili, seguono uno dopo l'altro incomprensibili errori? »

La creazione essendo per eccellenza l'atto proprio della causa prima, come non isfuggirebbe alla comprensione dell'uomo, cui manca quaggiù un termine di confronto per rappresentarsi l'eccelsa operazione che un tempo al nulla fece succedere l'esistenza.

Se, come pretendono gli antichi filosofi, la materia fosse eterna, se l'opera di Dio consistesse unicamente nel disporne le parti e diffondere la misura e l'armonia in quel caos, l'universo rassomiglierebbe alle opere uscite dalle nostre mani, e l'induzione ci aiuterebbe a concepire il modo della sua formazione.

Ma se la materia non è increata, se trae la sua origine dalla volontà di Dio, l'atto libero che la chiamò all'esistenza sorpassa ogni causa seconda, infinitamente più che la bellezza dell'ordine dell'universo non sorpassi l'industria umana, e niuna operazione quaggiù imita la fecondità di quell'atto, nè può darne un esempio. Eppure ciò che ha di misterioso non distoglie la ragione dal confessarlo. Non solo ella vede e sente che la fede in un Dio Creatore è la consecrazione delle sue credenze più care;

ma siccome giustifica a sè stessa l'incomprensibilità della creazione, non si spaventa di quelle tenebre delle quali conosce la causa.

Il fenomeno dell'attività volontaria è l'espressione meno infedele della causalità creatrice. Non volevo dianzi, ed ora voglio; la mia volizione che non esisteva comincia ad esistere; ella passa dal niente all'esistenza; e come ciò? Per una specie di *fiat* del potere personale. La produco mediante la mia semplice parola, e colle sole forze datemi da Dio: non è ciò una sorta di creazione? Tuttavia anche qui le differenze e le opposizioni superano le analogie. Una volizione non è una sostanza, ma un'effimera modificazione della causa volontaria e libera, un accidente che può essere appena distinto dal suo soggetto. Se si pretendesse assimilare assolutamente le volizioni umane alla creazione, converrebbe tosto dichiarare coi panteisti che l'universo è un semplice modo della Divinità, come appunto le volizioni dell'anima sono un semplice modo del suo essere sostanziale. Dunque affinchè il paragone sia legittimo deve ammettersi con gravissime riserve. Date queste, l'esempio è bene scelto e fa onore alla sagacità dell'illustre filosofo che primo lo propose, e compiè felicemente le dimostrazioni date da S. Tommaso.

Ma l'atto creatore non abbandona la creatura a sè stessa nè lasciala isolata dalla sua causa divina. La totalità delle cose finite resta attaccata al principio che le diede l'esistenze. Dio continua a esser presente alla sua opera, le conserva, la dirige, la penetra per ogni verso. L'azione provvidenziale non termina ai confini dell'universo, ai generi e alle specie, ma giunge agl'individui, invade tutta la loro esistenza; è la vita della lor vita, il fuoco che li scalda, il centro luminoso che li rischiara, il termine supremo di tutte le loro aspirazioni. Come ammettere infatti che la creatura non avente in sè il principio del suo essere possa da sè conservarselo? Come lo ricevè nel suo primo istante, lo riceva pure in ogni momento della sua instabile durata. Dio che glielo diede, glielo man-

tiene, o piuttosto glielo dà sempre di nuovo con un'azione che non cessa mai. La conservazione del mondo è la creazione che si continua e si perpetua (1). Tale si è la dottrina di S. Tommaso, che risponde a tutti coloro che tacciano i fautori della creazione di staccare il mondo da Dio.

Quando a forza di arguzie metafisiche si fa tacere la voce della natura e il grido della coscienza, può parere un mezzo ingegnoso di spiegare le attinenze del finito coll'infinito il non concedere ad uno dei due termini che un'esistenza puramente nominale. San Tommaso non è ridotto a fare una simil violenza al senso comune e all'osservazione. Con quanta energia respinge il pensiero sacrilego che Dio sia la sostanza del mondo! Eppure anzichè segregar Dio dal mondo, lo mostra ovunque presente nell'universo; presente colla sua onnipotenza, perchè tutto gli è soggetto e dipende dal suo potere; presente colla sua sapienza, poichè tutto è interamente svelato e manifesto ai suoi occhi; presente pure colla sua essenza, in quanto è nel mondo come la causa prima della sua esistenza (2).

Ora quali sono le relazioni che passano tra le perfezioni divine? In qual ordine concorrono, e alla creazione e alla conservazione delle cose? In altri termini, dipendono le cose dall'arbitraria volontà di Dio, e son regolate dalla sua sapienza?

San Tommaso, come vedemmo, non esita; condanna energicamente l'opinione che subordina tutte le altre perfezioni del Creatore alla sua sola volontà, e dichiara tal sentimento contrario alle sante Scritture, le quali c'insegnano che Dio tutto fece con peso numero e misura (3).

(1) S. I. q. CIV, art. 1: « Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem sed per continuationem actionis quae dat esse ». Vedi sopra T. I, lib. I, Sez. III, cap. II, p. 484.

(2) S. I. q. VIII, art. 3: « Est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur, est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus, est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi ».

(3) Vedi sopra, T. I, lib. I, Sez. III, cap. II, p. 469.

Duncano Scoto riprese la questione dopo S. Tommaso e la risolse in modo contrario. La sua dottrina non ammette nelle cose differenze essenziali; ei considera il bene ed il male, le verità e l'errore, la bellezza e la deformità, come gli effetti arbitrari del decreto divino (1).

Ma invano la scuola francescana adottò questo pensamento e lo difese a nome della libertà divina cogli argomenti più atti a sedurre la pietà; la scuola domenicana resistè, mantenne la dottrina dell'Angelo della scuola, e rivendicò senza mai smentirsi i diritti della sapienza, dalla giustizia e della bontà.

La filosofia moderna vide rinascere e continuare questo grave dibattimento.

Chi non sa che Cartesio sottoponeva ogni cosa alla semplice volontà di Dio? « Ripugna, ei dice, che la volontà di Dio non sia stata ab aterno indifferente a tutte le cose che furono e saranno mai fatte, non essendovi alcun'idea rappresentante il bene; il vero, e ciò che si ha da credere, fare od omettere, che si possa immaginare essere stato oggetto dell'intelletto divino prima che la volontà di Dio ne abbia determinato la natura » (2).

E altrove: « Dio poteva liberamente fare che tutte le linee tirate del centro alla circonferenza non fossero eguali, come non creare il mondo » (3).

Ma Leibnizio giudicava queste conclusioni talmente irragionevoli che dubitava se Cartesio fosse sincero proponendole Quanto a lui, le respingeva con tutta l'energia dell'anima sua, come opposte alla perfezione di Dio. « Qual mezzo avremmo, esclamava, per discernere il vero Dio dal falso dio di Zoroastro, se tutte le cose dipendessero

(1) Vedi sopra in questo T. II, lib. II, c. II, p. 79 e 80.
(2) Réponses aux sixièmes objections, Oeuv. compl., T. II, pag. 348.
(3) *Lettres*, Oeuv. compl., T. VI, p. 308.

dal capriccio di un potere arbitrario, senza che vi fosse nè regola nè riguardo qualunque? » (1).

E Dio la sapienza essenziale, o la sua sapienza non è che capriccio? È Egli la giustizia perfetta o non è la sua giustizia che l'assenza di ogni regola? E egli la bontà suprema, o non è la sua bontà che una vaga ed inerte indifferenza?

Se Dio è sapiente, giusto e buono, se quando riconosciam sue queste qualità in grado infinito, la nostra lingua non pronunzia una parola vuota di senso, bisogna che la potenza di volere non domini tutti gli altri attributi nè arbitrariamente produca gli oggetti loro, come sosteneva Duncano Scoto. Chi dice sapienza e giustizia dice ordine, convenienza, principio di eterna verità, perfezione che ora è regola di sè stessa come in Dio, ed ora serve di regola alle cose create. Una volontà che non si attiene a nulla di costante ed immutabile, nè segue che il suo capriccio, è una forza sregolata che non merita il sacro titolo di Provvidenza. Leibnizio ebbe ragione dicendo che in tale ipotesi Dio non sarebbe propriamente nè giusto nè sapiente, e che un solo nome potrebbe convenirgli, quello cioè di padrone onnipotente, ma cieco, e despota reggitore dell'universo.

Come fu spesso notate, la libertà divina non è annientata dal vincolo sostanziale che l'unisce alla verità e al bene. Che succede nell'anima umana, solo agente libero che direttamente conosciamo? L'intelletto illumina la volontà senza necessitarla. La luce che vediamo non ci soggioga; sentiamo il potere di resisterle, e la coscienza ci attesta invincibilmente che le decisioni suggeriteci dai nostri sentimenti sono pur sempre opera nostra. Ecco una debole immagine di ciò che avviene in Dio. L'intelletto divino inseparabile dalla volontà divina la illumina pure

(1) *Sagg. di Teodicea*, Discorso della conformità della fede colla ragione. §. 37.

colla vista della verità di che è centro. La volontà segue queste verità e le realizza; indi le denominazioni di giustizia e di bontà che caratterizzano l'essenza e l'operazione della causa prima. Ma tale accordo di tutte le perfezioni non abbassa nè assoggetta il libero arbitrio, che resta nella sua pienezza irradiato dall'intelletto eterno. La natura stessa ci offre un segno sensibile del rapporto armonico degli attributi divini. Non è essa in effetto governata da leggi stabili e uniformi, e tal regolarità non attesta forse l'altezza della sapienza che regge il mondo co'mezzi più semplici? Ma queste leggi non son necessarie, e la mia mente comprende che esse potrebbero variare, e avrebbero anche potuto non esistere, e a tal nuovo indizio riconosco la libertà del legislatore supremo.

Creatore e conservatore del mondo, Dio agisce dunque con tutto l'insieme de'suoi attributi. Ei reca insieme nella sua opera sapienza, bontà, potenza, giustizia e libertà. Ei si presenta alla ragione nello splendore di tutte le perfezioni che in Lui adora l'umanità. Ma per entrare più a dentro in questa considerazione, ci resta da esaminare un ultimo punto della teodicea di S. Tommaso, cioè la sua dottrina dell'origine del male.

IV.

La dottrina di S. Tommaso sull'origine del male évita due capitali errori: 1.° Che il male sia l'opera di un principio malefico, 2.° Che abbia un'esistenza necessaria fuori dei disegni provvidenziali.

Siamo molto lontani da que' tempi di confusione, in cui le follie del dualismo avevano il potere di attrarre in gran numero le menti, e in cui Sant'Agostino per dissipare il prestigio doveva porre in opera tutte le doti del più splendido ingegno. Ma nel secolo XIII quei sogni insensati duravano ancora, e l'eresia degli Albigesi mostrava l'impero che avevano conservato sulle immaginazioni popolari. San Tommaso contribuì a bandirli per

sempre dalla filosofia; ei compiè la dimostrazione della unità divina, e dopo lui tutte le scuole convennero che questa importante verità non doveva essere mai sacrificata, per quanta oscurità l'origine del male potesse offrire.

L'altro errore testè indicato ha persistito più a lungo del dualismo e dura tuttavia. È un'opinione spesso professata anche a'nostri giorni che il male deriva dalla natura delle cose, e che i decreti della Provvidenza non ci entrano per nulla. Come dell'essenza del triangolo è aver tre angoli, così, dicesi, è dell'essenza della realtà l'essere imperfetta, e con questa essenziale imperfezione si pretende spiegare ogni sorta di male. Il bene trovasi così relegato al di là dei limiti del reale in una regione ideale come lo scopo inaccessibile cui tende la realtà senza mai arrivarlo.

Spinosa andava più oltre, e a parer mio, si mostrava più logico quando insegnava che ogni cosa essendo ciò che può essere, non è nè buona, nè cattiva; che il bene in sè è, come il male, una fattura del nostro spirito; che senza dubbio certe cose son buone per noi, e altre cattive; ma che il bene sotto tale aspetto si confonde coll'utile o dilettevole, e il male con tutto ciò che può fare ostacolo ai nostri desiderj (1)

Per quanto possano parer dure ed odiose queste conclusioni, è difficile schivarle rimovendo la nozione della Provvidenza che invigila sulla natura e sull'umanità.

Non nego che il male abbia la sua ragione metafisica nell'imperfezione naturale delle cose create. Non è infatti un difetto considerabile e il primo di tutti, il non aver in sè il principio della propria esistenza, ma possederla solo in prestito e poterla perdere appena ricevuta? Ma non basta l'addurre questa imperfezione irrimediabile

(1) *Ethic.*, P. IV, praef.. « Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, indicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo quod res ad nos comparamus... » *Defin.* I. Per bonum id intelligam quod certe scimus nobis esse utile ».

della nostra natura per chiarire il mistero; bisogna mostrare come il male si connette col disegno generale dell'universo, a qual partito, se oso dirlo, ne cavò la somma sapienza del Creatore per la bellezza e pel bene stesso della sua opera.

San Tommaso dimostrò con ammirabile precisione che Dio conosce, permette e anche in certi casi vuole il male, se non il morale, almeno il fisico. Noi vuole già direttamente, assolutamente, per una decisione principale e immediata della sua bontà; ma lo vuole per via indiretta, mirando al bene che può derivarne.

Se l'ottimismo sta nel giustificare l'esistenza del male coi vantaggi che può produrre, S. Tommaso deve essere certamente posto fra' teologi e filosofi che han professato questo sistema con maggior fama e convincimento.

Ma vi sono, come notai, varie maniere di intendere l'ottimismo; e l'interpretazione di S. Tommaso non è quella di Leibnizio e di Malebranche che, secondo me, oltrepassarono le massime poste dal Dottore Angelico.

Che dicevano Leibnizio e Malebranche? Non solo che questo mondo presenta orme visibili della divina sapienza e bontà; ma che esso è il migliore di tutti i mondi possibili. Ciò suppone: 1.° Che ci sia un mondo migliore di tutti gli altri; 2.° Che Dio era tenuto a crearlo, in quanto è sapiente, giusto e buono.

San Tommaso non ignorò tali pensamenti che già erano stati esposti da Abelardo, ma li combattè, a mio parere, con ragione.

Immaginare un mondo migliore di tutti gli altri che offra, per così dire, un *summum* di perfezione che la divina potenza non possa eccedere, è porre un numero cui non sia possibile aggiungere una, due o tre unità, è porre una contradizione.

Qualunque sia il grado di perfezione di un'opera, non posso io concepire una più alta perfezione? Fintantochè una perfezione è finita, posso accrescerla col mio pensiero. Questa facoltà di allargar sempre i limiti stabiliti non

si arresta che là ove non son più limiti, cioè davanti l'infinito. Giungeremo noi sino a dire che il mondo è infinito, e che la creatura adegua le perfezioni del Creatore?

Fénélon spiegò questa obbiezione con gran forza ed eloquenza nella sua risposta a Malebranche (1). L'ipotesi di Leibnizio non solo è contraddittoria, ma conduce a distruggere la libertà di Dio e dell'uomo, e la contingenza delle cose. Se può darsi un mondo migliore di tutti, e solo degno della bontà e della sapienza di Dio, come Dio nol creerebbe? Come non sarebbe tal mondo necessario? Invano si dirà che trattasi di necessità morale e affatto ipotetica. La necessità di creare il migliore de' mondi è subordinata invero alla bontà e alla sapienza di Dio; ma siccome la sapienza e la bontà sono in Dio attributi essenziali, ne segue che l'essenza stessa di Dio l'obbliga a creare quel mondo, e non un altro, e svanisce ogni libertà.

E vedete fino a qual punto in tal sistema la necessità si estenderebbe sull'universo! Tutto è connesso quaggiù. Nessuna parte dunque può variare senza che varii il tutto a un istante. Un atomo di meno, e questo mondo non è più quello che conosciamo, e che Dio dovè creare come il migliore di tutti. Dunque per bontà, per giustizia e per sapienza Dio dovè creare quell'atomo; non sarebbe stato nè giusto, nè sapiente, nè buono, se non l'avesse creato; ed ecco i minimi oggetti della natura, un capello della mia testa, un filo d'erba de' campi, un sassolino nel fondo de' mari, la cui esistenza riesce come una conseguenza necessaria delle perfezioni divine: tutta

(1) *Confutazione del sistema del P. Malebranche sopra la natura e la grazia*. C. VIII. « Bisogna rappresentarsi tutte le perfezioni che Dio può dare alla sua opera come una serie di gradi di un'altezza e di una profondità senza limiti. Questi gradi da un lato salgono, e dall'altro scendono sempre in infinito. Dio li vede tutti; ma siccome sono infiniti, non ne vede alcuno determinato che non ne veda al di là altri possibili; come pure non ne vede alcuno determinato che non sia finito e che per conseguenza non ne abbia sotto il suo sguardo e a sua disposizione una infinità ».

la necessità di queste passa in quella, e la rende immancabile. Si può spingere più là il fatalismo?

Leibnizio disapprovò altamente queste conseguenze; Malebranche se ne difese con energia contro i suoi illustri antagonisti, Arnauld e Fénélon; ma esse non cessano di gravitare sul sistema. Non è dunque da stupire che San Tommaso l'abbia respinto per attenersi ad una formula più semplice, più riservata e più modesta.

Infatti se nella serie infinita dei possibili non v'è un termine fisso che il pensiero non possa oltrepassare, si concepisce però che, date le parti componenti un tutto, siavi una maniera di ordinarle migliore e più acconcia di tutte le altre. Come colle lettere dell'alfabeto, secondo il modo in che son disposte, posson formarsi maravigliosi poemi come l'*Eneide* e l'*Iliade*, ed opere ampie o fastidiose; come una data quantità di pietre può restare in un ammasso o servire a alzar de' palazzi; come un numero di suoni può produrre un'armonia deliziosa, o un frastuono intollerabile; così le parti dell'universo, secondo la volontà del Supremo Artefice, potevano essere gettate a caso, e formare un caos, o essere sapientemente ordinate con peso, numero e misura. Sapiente, giusta e buona qual'era quella volontà, tale è la misura che sparse in tutte le sue opere; le distribuì con tanta regola, che la mente creata non può concepirne altra migliore, e che modificando una sola parte si nuocerebbe al tutto. Il mondo non è senza difetto perchè creato; ma i suoi stessi difetti concorrono alla sua bellezza, e Dio seppe ovunque cavare il bene dal male.

Questa teoria lascia invero delle lacune, e il barlume che ella tramanda, non dissipa tutte le oscurità, nè penetra sino a quelle strane contradizioni della natura umana di cui il cristianesimo svelò il segreto; eppure fra tutte le soluzioni inventate dai filosofi per ispiegare l'origine del male, è la sola che concilii la imperfezioni del mondo colle perfezioni divine, senza sa-

orificare da un lato la giustizia e la bontà alla volontà arbitraria di Dio, nè schiacciare dall'altro la libertà sotto la pressione della sapienza e della bontà, che svanirebbero ben presto anche esse, ove il libero arbitrio divino fosse distrutto o compromesso; è sola finalmente, che in presenza dei mali della terra, offre al cuore dell'uomo serie consolazioni. Poichè, sebbene la filosofia volgasi precipuamente all'intelletto, bisogna riconoscere che il cuore non è disinteressato nelle sue speculazioni. Appunto perchè tocca e muove tutte le potenze della natura umana, essa è la prima delle scienze. Scenderebbe dal suo alto grado perdendo la sua dignità e importanza, il giorno in cui fredda ed arida come la geometria non parlasse più che alla sola ragione.

CAPITOLO IV.

Degli universali e del principio d'individuazione.

I. Realtà degli universali. Errore e pericolo del nominalismo — II. Discussione delle teorie sull'individuazione. Lato difettoso della dottrina di San Tommaso. Frivolezza della questione. — III. Esame della confutazione del panteismo d'Averroe.

Il papa Urbano V volgendosi all'università di Tolosa, la raccomandava in questi termini di mostrare una fedeltà inviolabile alla dottrina di S. Tommaso.

« Considerando che S. Tommaso d'Aquino illustrò non solo l'Ordine dei frati Predicatori ma anche tutta la Chiesa con una scienza eminente e tutta divina, e che all'esempio di Sant'Agostino arricchì la cristianità colle sue Opere, vogliamo che abbracciate la sua dottrina come vera e or-

todosse, e che applichiate tutti i vostri sforzi a dilatarla » (1).

Il cardinale Gaetano non manca nel suo entusiasmo di opporre queste parole agli avversari del Dottore Angelico, e di negare loro il diritto di elevarsi contro una dottrina sì solennemente approvata dalla Santa Sede (2).

Se fosse vero che le raccomandazioni di Urbano V dovessero essere intese in un senso letterale e assoluto, confesso che mi recherebbero un grave imbarazzo incominciando questo capitolo, nel quale dovrò contrariare alcune delle massime del tomismo. Ma Gaetano esagera a posta il valore delle dichiarazioni pontificie: esse non hanno il significato che ei suppone nell'ardente suo zelo pel Dottore Angelico. Mi ricordo quelle belle parole di Sant'Agostino, divenute la regola della Chiesa: « *In necessariis unitas*, *in dubiis libertas*, *in omnibus charitas* ». La ragione ultima dell' individualità delle cose non è certo uno di quei punti che non ammettono divergenza nè disputa; è un problema puramente teorico, che provoca molti dubbi, e pel quale la sottigliezza delle scuole ebbe sempre largo campo. Posso dunque liberamente discuterlo e risolverlo contro San Tommaso, senza meritare la taccia di temerario, nè offendere la maestà della Santa Sede, come parrebbe delle parole di Gaetano.

La ricerca del principio dell' individuazione trovasi collocata nel corpo delle opinioni di S. Tommaso fra la teoria dell'universale e la dimostrazione della personalità dell'anima umana. Vedemmo già che queste tre parti compongono propriamente la metafisica dell'illustre Dottore.

(1) « Volumus insuper et tenore praesentium vobis iejungimus uti dicti beati Thomae doctrinam tanquam veridicam et catholicam septemini, eamque studeatis totis viribus ampliare ». Citato da Gaetano nel suo Commento sul trattato *De Ente et Essentia*, cap. V, D. Thomae, Opp., edit. Rom., T. IV, p. 20. Cf. Touron, *Vie de Saint Thomas*, p. 603.

(2) *Ibid.*, *ibid.*

I.

Ricorderò qui la teoria dell'universale solo per chiarire l'accordo che regnò su tal questione fondamentale fra parecchi dei più splendidi ingegni di cui si onorano la filosofia e il cristianesimo.

Che sosteneva S. Tommaso? Che l'universale non è qualcosa di reale esistente fuori degli oggetti particolari e dell' intelligenza. Sosteneva, per esempio, che non esiste fuori degl'individui umani un ente separato che sia l'umanità. Ma non disconosce la presenza dell'elemento generale che l'universo inchiude, che il pensiero dell'uomo riflette, e che ha il suo principio nelle idee eterne della sapienza divina. Considera le nozioni generali dell'umano intelletto come espressione dei generi e delle specie esistenti nella natura, e riferisce le une e le altre alla lor sorgente comune cioè alla mente di Dio.

Dissi già che questa dottrina era quella d'Alberto Magno da cui S. Tommaso l'avea tolta; ma prima d'Alberto avea avuto per interprete Sant'Anselmo, e prima Sant'Agostino e anche prima Platone, Socrate e Pittagora.

Il Dottore Angelico si mostra severo verso le dottrine platoniche credendole pericolose per la fede, perchè non le conosceva che mediante l'altrui testimonianza, e in tali materie preferiva il giudizio di Aristotele a quello di Sant'Agostino. Se avesse potuto leggere la *Repubblica* o'nel testo originale, o in una traduzione latina, ovvero se avesse notato con Enrico di Gand che il vescovo d'Ippona era un testimonio più disinteressato e più fedele di Aristotele, troppo personalmente impegnato nel dibattimento per mostrarsi equo verso il suo rivale, non avrebbe attribuito a Platone opinioni che questi non professò mai, tacciandolo di aver considerato le idee come esseri separati, come sostanze increate; avrebbe riconosciuto che pel discepolo di Socrate educato al paganesimo, come pel genio tutto cristiano di Sant'Agostino, le idee

hanno il lor principio in Dio, e trovansi nella sua mente come immutabili tipi della creazione.

Ascoltate ora i più autorevoli maestri di filosofia del secolo XVII. Essi convengono con Bossuet che « quelle verità eterne che ogni intelletto apprende sempre identiche, e da cui ogni intelletto è regolato, sono qualche cosa di Dio o piuttosto sono Dio stesso »; che « Dio è la ragione primitiva di tutto quanto esiste e di tutto quanto s'intende nell'universo; che Egli è verità originale, e che tutto è vero dipendentemente dalla sua idea eterna; che cercando la verità lo cerchiamo, e trovandola lo troviamo » (1).

Essi aggiungono con Leibnizio che « l'uomo non può rendersi buon conto delle idee se non risalendo fino alle idee prime di cui non ha più da rendersi conto cioè agli attributi assoluti di Dio » (2). Che « l'intelletto divino è la regione delle verità eterne e delle idee che ne dipendono » (3). « Che le verità necessarie contengono la ragione determinante e il principio regolatore delle stesse esistenze, insomma le leggi dell'universo, e che essendo così anteriori all'esistenza delle cose contingenti, bisogna che siano fondate nell'esistenza di una sostanza necessaria » (4).

San Tommaso, come Sant'Agostino e Platone, avrebbe approvato queste sublimi e forti massime di cui la *Somma teologica* offre varie tracce.

Vi è dunque una tradizione filosofica risalente fino all'antichità, confermata dal cristianesimo, e non interrotta mai nel medio evo e nei tempi moderni: cioè che i generi e le specie che comprendono tutte le cose del mondo non sono vane parole nè meri concetti dell'uomo esprimenti

(1) *Della cognizione di Dio e di sè stesso*, c. IV, §. seg.
(2) *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, Opp., T. II, pag. 47.
(3) *Principia Philosophiae*, Opp., T. II, p. 23.
(4) *Nuovi saggi*, lib. IV, cap II. Vedi pure Cousin, *Du vrai, du beau et du bien*, 4a lezione.

certi caratteri comuni o attinanze generali delle cose; ma che hanno il loro fondamento immutabile nella mente divina e sono, per così dire, una delle facce del disegno provvidenziale, di cui l'altra consiste nelle uniformi leggi che reggono la creazione.

Per quanto il nominalismo combatta l'autorità di questa tradizione, ella è pur sempre un fatto certo e quasi direi decisivo.

Resta inoltre ai nominalisti da spiegare la regolarità del corso della natura, la permanenza invariabile delle condizioni dell'esistenza, se, come pretendono, tutto, fuorchè gl' individui, può ridursi ad astrazioni verbali.

Okam mostrò una destrezza meravigliosa nella discussione del realismo; ei trionfò abilmente delle esagerazioni e delle inconseguenze de'suoi avversari; ma non provò che l' individuo niente supponga oltre sè stesso, e la sua audace teoria venne a urtare contro il fatto certo di relazioni uniformi e dell'armonia delle cose, che suppone la sapienza d'un architetto eterno.

Se vedessi parecchie statue simili, non solo la vista delle loro somiglianze farebbe nascere in me una nozione che tutti i logici chiamano generale o universale, perchè ha la proprietà di rappresentare insieme più oggetti; ma sarei naturalmente indotto a cercar la ragione di tali somiglianze, poichè mi sarebbe impossibile di riguardarle come un semplice accidente o come una vuota astrazione del mio spirito. Eppure le statue sono un numero limitato d' individui che non hanno la facoltà di riprodursi, e distrutte che siano, più non resta che la memoria della loro forma. Che diremo poi dunque di quella identità di attributi assai più stupenda, che esiste fra le cose del mondo, ed è il fondamento delle specie e dei generi naturali? Quando vediamo certe proprietà estendersi a miriadi d'individui e perpetuarsi di secolo in secolo mentre che gl'individui succedonsi e spariscono; come non supporre dietro questa mobile scena un ordine immutabile che le particolari esistenze manifestano senza costituirlo, che si

rifratte nella natura sotto la duplice forma delle classi e delle leggi, che corrisponde nella mente dell'uomo alle idee universali, e il cui eterno esemplare sussiste nell'intelletto divino?

Indico sommariamente questi aspetti della questione, autorizzato dall'esempio di S. Tommaso che non reca le prove dei particolari. Ed eccoci arrivati alla parte più astratta della metafisica del santo Dottore, cioè alla sua teoria dell'individuazione.

II.

Dopo aver riconosciuto la realtà dell'universale cerca S. Tommaso come questo si particolarizzi e divenga individuale.

Il principio dell'individualità per gli oggetti sensibili è la materia che determina la forma: per le pure intelligenze, scevre da ogni contatto materiale, è la semplicità stessa della loro essenza: per l'anima umana è la propensione di unirsi a un corpo determinato.

Ciò che subito mi colpisce in questa teoria, è il difetto di unità ed una certa incoerenza mal dissimulata dall'apparente precisione delle formule.

L'individualità non è un fatto moltiplice da essere spiegato in tanti diversi modi quante sono le grandi classi delle cose. Essa è ovunque uguale in quanto che consiste nel dare ad ogni soggetto la proprietà di essere distinto da ogni altro, e di non potersi comunicare. Quando l'individuo è intelligente, la coscienza che ha di sè illumina e trasforma la sua individualità; ei diviene una persona, cioè, una forza che si conosce, si possiede e si governa, ma resta soggetto alle condizioni generali che determinano l'esistenza. Così ogni corpo occupa il suo posto, l'anima di Pietro non è quella di Paolo, benchè egualmente spirituale, e un angelo differisce da un altro. San Tommaso moltiplica le soluzioni del problema, come se questo non fosse identico per tutti gli ordini della creazione, la qual

varietà di spedienti svela l'imperfezione del sistema. **Se la forma è determinata dalla materia cioè, se la materia è il principio dell'individuazione, come può l'individualità** spettare alle sostanze immateriali, ai puri spiriti? **Se** invece i puri spiriti hanno senza materia la loro individualità, come può la materia esser il principio dell'individuazione? Che dirò poi di quella soluzione addizionale, immaginata per l'anima, di cui fonda l'esistenza su non so quali mal definite relazioni col corpo? Il doppio difetto di queste ipotesi è di contraddirsi fra loro senza spiegar **nulla**: esse ingombrano la mente senza illuminarla. Chi dopo averle studiate potrebbe lusingarsi di meglio conoscere la natura, e di penetrare più oltre ne' misteri dell'esistenza.

I successori e gli stessi contemporanei di S. Tommaso notarono l'imperfezione della sua dottrina e massime la conseguenza esplicita, che se la materia è il principio essenziale della distinzione degl'individui di una stessa classe, nelle sostanze immateriali ogni classe non può necessariamente avere che un solo individuo, poichè non possiede le condizione indispensabile per comprenderne parecchi. Fra gli angeli, come allora dicevasi, sono altrettante specie quante persone, e Dio con tutta la sua potenza non potrebbe crearne due della stessa specie. Vedemmo già che quest'asserzione paradossale era stata condannata nel 1276 da Stefano Tempier vescovo di Parigi nel senso appunto di S. Tommaso, *contra fratrem Thomam*, e che mezzo secolo dopo una seconda sentenza episcopale riformando la prima in ciò che toccava la persona del santo Dottore non avea però approvato espressamente gli articoli contrastati.

Applicato all'anime umane tal sistema solleveva obiezioni non meno seria e massime rimpetto al materialismo arabo difficilmente spiegava come l'individualità del soggetto pensante sia subordinata al corpo e possa nonostante sopravvivere alla dissoluzione degli organi. La credenza energica di S. Tommaso nella spiritualità e nell'immortalità dell'anima non fu smossa, ne convengo,

ed ei rispose ingegnosamente che l'anima può conservare dopo morte certe disposizioni o abitudini che sono l'impronta durevole del suo commercio colla materia, e che servono a caratterizzare il suo essere. Ma questa risposta rischiara forse tutti i dubbi, e non richiede anzi nuova spiegazione? Così una questione tira un'altra, una prima ipotesi necessita una seconda, e in questo labirinto di controversia cerchiamo l'evidenza e la certezza senza trovarle.

Ma se la dottrina di S. Tommaso sull'individuazione non è irreprensibile, se incontrò sino dal XIII secolo una seria resistenza da parte ancora dell'autorità ecclesiastica, bisogna convenire che le ipotesi sostituitele non erano punto meglio immaginate.

Accenno la più celebre di tali opinioni oggidì abbandonate, quella del Dottor Sottile che l'Ordine de' Francescani adottò con ardore senza però farla trionfare. Che sosteneva Duns Scoto? Che l'individualità risulta dalla presenza d'un elemento nuovo ch'ei chiama *ecceità*, e che si unisce o alla forma sola negli oggetti intelligibili o alla materia e alla forma riunite negli oggetti sensibili. Tale spiegazione di certo non fu suggerita dall'esperienza. L'individuo che meglio conosco nel mondo, perchè posso direttamente osservarlo, sono io stesso. Eppure quando rientro in me non altro scopro che la mia anima, il soggetto identico e uno colle sue facoltà e operazioni. Neppure i sensi mi fanno scorgere nei corpi altro che i corpi stessi e le loro proprietà. Che cosa è dunque l'ecceità se non un'ipotesi che si riduce a considerare l'individualità in modo astratto, e a porla dapprima, mediante pur l'astrazione, fuori dal soggetto individuale, per ricongiungerla poi al soggetto stesso con una finzione logica? Noi con Duns Scoto lasciamo il mondo della realtà per quello delle chimere. Trattavasi di spiegare l'essere individuale, cioè l'essere reale per eccellenza, e non arriviamo che a entità ipotetiche, mal definite e mille volte più oscure della difficoltà, di cui esse dovean recare la soluzione.

Quando si considera la vivacità delle controversie delle quali l'individuazione fu oggetto nel secolo XIV, si ha ragione di stupire ch'esse abbiano radici sì poco profonde nella storia della filosofia. L'esistenza e le perfezioni divine, la natura dell'anima, la certezza, i doveri e il destino dell'uomo, son oggetti che in ogni tempo provocarono le meditazioni dei filosofi. La stessa questione degli universali aveva diviso i sapienti della Grecia, e oggi ancora divide le scuole contemporanee. A differenza di queste immortali questioni, la ricerca del principio di individuazione è particolare al medio evo. Si vede nascere nel secolo XIII; per centocinquant'anni occupa ed agita le menti, poi muore per non più rinascere. Non pretendo già che non se ne trovi qualche cenno presso gli autori antichi, ed anzi mi presi cura di citare nel corso di quest'opera dei testi d'Aristotele, che possono essere considerati come gli antecedenti delle soluzioni ammesse da S. Tommaso o da'suoi avversari. Ma qualche frase isolata non è una teoria formale. Tranne vaghe indicazioni, l'antichità non lasciò nulla che si riferisse direttamente alla questione. Non la troviam proposta nè da Platone nè da Aristotele nè da Epicuro nè da Zenone, e non occupò maggiormente i filosofi moderni: confinata nel medio evo, comparisce, se oso dirlo, fra i prodotti indigeni di quell'epoca.

Quando un problema è una volta comparso nel mondo, chi non sa quanto sia geloso il dichiararlo mal posto, e concludere per la sua soppressione? Tuttavia se quel problema non fu agitato che transitoriamente, se la discussione non ne lasciò tracce, insomma se pare il risultamento di una situazione particolare della filosofia e delle menti, non si può forse sostenere senza taccia di presunzione o di leggerezza che egli non ha fondamento reale, che anzi è meramente fattizio e che il suo dibattimento a nulla poteva riuscire? Tale si è la conclusione che vorrei stabilire in quanto concerne il problema dell'individuazione.

La questione si trova ella posta naturalmente? emerge per così dire dalle viscere stesse della realtà? evidente-

mente ne È una questione nata dai falsi raffinamenti della cattiva scolastica e dalle astrazioni eccessive nelle quali si smarrì la sua sottigliezza.

La logica della scuola aveva cominciato col distinguere due modi di esistenza, il generale e il particolare; poi nel particolare aveva stabilito, per seguire Aristotele, una nuova distinzione di materia e forma. A forza di discorrere sopra simili entità, i filosofi avavano a poco a poco perduto di vista il loro carattere puramente astratto ed erano arrivati a considerarle come gli elementi del mondo reale. Quindi era naturale che chiedessero in virtù di qual principio, il particolare cioè l'individuo, separavasi dall'universale, e se traeva la sua origine dalla forma o dalla materia che entravano nella sua composizione. La questione ridotta in questi termini era il corollario in certo modo inevitabile delle divisioni che primitivamente avevano fatto dell'essere. Ma tali divisioni erano meramente logiche; ma tali pretesi elementi della realtà non esistevano staccati dalla realtà da cui erano stati astratti; ma lo studio fastidioso delle loro immaginarie combinazioni non si aggirava che su della ipotesi, e non poteva condurre che a delle astrazioni. E se il filosofo pretendeva far accettare quelle chimere come risultamenti positivi e verità certe, si imbarazzava da sè ne' suoi propri pensieri e vanamente illudendosi prendeva l'apparenza per realtà e l'ombra pel corpo.

Dimentichiamo per un momento la dotte formule e la sottigliezza troppo industriosa della scuola: poniamoci al cospetto della natura. Io esisto e mentre io esisto mi distinguo da quanto emmi estraneo. Il me si pone, diceva Fichte, e ponendosi, pone ciò che non è me. Ecco il fatto primitivo ed elementare della vita e della personalità che ognuno di noi può verificare dentro di sè al lume infallibile della coscienza. Ma i due termini di cui il fatto si compone, non son essi uniti in modo indissolubile? Posso dire, io esisto senza con ciò stesso distinguermi da quanto mi circonda? L'esistere non è forse per me un esistere

separatamente da ogni altr'oggetto? La mia esistenza insomma non ha forse per conseguenza necessaria la sua individualità? Se qualcuno ha il dono di concepire con due atti diversi la sua individualità e la sua esistenza, gl'invidio questo singolar potere di astrazione che io non posseggo.

Dunque non ho da cercare la ragione della mia individualità che si confonde colla ragione della mia esistenza: io sono una persona in virtù della stessa causa che mi fa esistere, cioè per la volontà di Dio che mi creò. Il metafisico e il geometra non chiedono, perchè i raggi del circolo sono eguali: dacchè un circolo è descritto l'eguaglianza de'suoi raggi segue necessariamente. Così pure, dacchè io esisto, esisto quale individuo; e questo modo indiviso della mia esistenza è l'effetto immediato dell'atto creativo. Enrico di Gand aveva ciò inteso, quando cercava nell'esistenza attuale il principio dell'individuazione; se avesse svolto questo punto con maggiore ampiezza e autorità, forse non avrei avuto da narrare le dispute fattizie che sterilmente occuparono il medio evo, e che saviamente non rinnovò la moderna filosofia.

« Non conosciamo, disse Bossuet, ciò che fa precisamente la differenza numerica e individuale delle cose (4) ». Contro il parere di un sì grande e giudizioso ingegno, oso pretendere che tal differenza niente ha in sè di misterioso, se non si premettono immaginarie distinzioni, le quali facciano che non si scorga dov'è, e che, cercandola dove non è, ci si metta nell'impossibilità di trovarla.

Nell'ammirabile *Trattato dell'esistenza di Dio*, anche Fénélon parla dell'individuazione; ma ben lungi dal dichiarare insolubile il problema come il vescovo di Meaux,

(4) *Logica*, lib. I, cap. XXXIII, nella raccolta delle *Opere filosofiche* di BOSSUET, pubblicata da De-Lens, Parigi, 1843, in 12mo. La *Logica* di Bossuet non è compresa nella grande edizione delle sue opere stampata in Versailles, in 43 vol. in 8vo, 1815-1819.

lo spiega semplicissimamente come Enrico di Gand coll'esistenza attuale.

« Se vuolsi, ei dice (1), di buona fede considerare l'esistenza attuale senz'astrazione, si trova essere essa precisamente ciò che distingue una cosa da un'altra. L'attuale esistenza del mio vicino non è la mia; la mia non è quella del mio vicino; una è al tutto indipendente dall'altra: può cessare la sua senza che la mia sia in pericolo; la sua nulla soffrirà, quando io sarò annientato. Questa reciproca indipendenza mostra l'intera distinzione, ed è la vera differenza individuale. Questa esistenza attuale è indipendente da ogni altra esistenza prodotta, è la realtà singolare o l'individuo... »

Questo era il forte dell'argomentazione dei nominalisti. Ockam e Durando obiettavano con ragione che la natura non crea e non può creare che individui, che quindi ogni realtà è necessariamente individuale, che quindi ancora è un'impresa chimerica il cercare il principio dell'individuazione fuori del fondamento stesso dell'esistenza attuale. Essi trionfavano, mostrando la nullità e il pericolo di quelle ipotetiche divisioni sì facilmente moltiplicate, e di quelle contraddittorie entità, delle quali la scuola popolava l'universo, e che non servivano per lo più che a oscurare le nozioni più evidenti. Epperò non istupisco, se Leibnizio nelle sue tesi sul principio dell'individuazione, che sono per verità un'opera giovanile (2), si dichiara contrario, e al sistema di S. Tommaso e a quello di Scoto. Ma i nominalisti dal canto loro cadevano in gravissimo e pericolosissimo abbaglio, quando supponevano che la natura si spiega coi soli individui; e sotto il pretesto della mobilità delle particolari esistenze, rifiutavano di ammettere un fondo

(1) *Trattato dell'esistenza di Dio*, part. II, c. IV, § 60.

(2) *Disputatio metaphysica de principio individui*, nella raccolta delle opere filosofiche di Leibnizio, pubblicate da ERDMANN, Berlino 1840, gr. in 8vo, p. 1 e seg. DUTENS (Opere di Leibnizio, tom II, P. I, p. 11 e 400) non pubblicò che le conclusioni di Leibnizio e il preambolo di Thomasio.

immutabile di principii e di leggi che non si realizzano, io ne conveugo, che negl' individui, ma non dipendono dagli individui. È debito di una sana filosofia il respingere insieme gli errori capitali, che possono tutto compromettere, e le sterili discussioni che non possono riuscire a nulla, perchè non hanno reale oggetto. Contro il nominalismo bisogna mantenere ad ogni costo quell'elemento di stabilità, cioè di ordine e di bellezza, che regola l'universo e che è il riflesso visibile della mente invisibile di Dio; ma se trattasi degl' individui, non si ha da cercare altro principio nè altra causa delle loro differenze, che l'atto creativo da cui ebbero l'esistenza. Sono creati, e quindi necessariamente finiti, determinati e distinti gli uni dagli altri.

Conchiudo che le ardenti ed ostinate dispute degli scolastici sul principio dell' individuazione non potevano produrre buon frutto; e rimasero la parte più inutile dei loro lavori. Non approvo alcuna delle soluzioni proposte dalle varie scuole, non più quella di S. Tommaso che quella di Scoto, anzi rigetto la questione stessa come proposta senza disegno. Non ci vedo che un'occasione di esercizio, un tema per la discussione che poteva esser meglio scelto; e benchè la scuola abbia spiegato in tal materia una disinvoltura e una destrezza maravigliosa, stimo che l'odierna filosofia applicar debba i suoi sforzi a maggiori questioni e a difficoltà meno artefatte.

III.

Ma lasciamo lo studio per sè ingrato del principio d'individuazione, e vediamo se San Tommaso non sia stato più felice quanto all'oggetto finale delle sue ricerche. Ch si proponeva egli se non la difesa della personalità umana contro il panteismo psicologico d'Averroe? Lo scopo in sè era eccellente, e vi si avviò con sì fermo passo, e per vie sì dirette che tutta la scuola dopo lui non fece, come si vide, che seguir le sue traccie.

Il panteismo rivestì le forme più varie, e fu logico e astratto presso Parmenide, tendente al materialismo cogli stoici, velato in Plotino dal misticismo, severo come la geometria appo Spinosa. Ciò che ha di originale nell'averroismo è il suo carattere psicologico. Una falsa teoria delle operazioni intellettuali generò il sistema del filosofo arabo. Per una interpretazione avventurata della dottrina peripatetica, crede che l'intelletto non sia parte dell'essenza dell'anima: lo pone fuori di questa, e ammettendo che sia lo stesso per tutti gli uomini, è indotto a disconoscere la personalità e la durata immortale del soggetto pensante.

Come S. Tommaso confutò Averroe? Senza dubbio non isdegnò l'arme del raziocinio che il suo avversario aveva pure usata; ma non ostante la sua preferenza pel processo sillogistico seppe questa volta fare appello alla coscienza, e opporre la sua manifesta e invincibile convinzione alle pericolose chimere di una falsa metafisica.

Ogni uomo, nota il Santo Dottore, sa con certezza che ei pensa. Ma per pensare deve avere in sè il principio del pensiero; se no come penserà? Supponete che il principio del mio pensiero esista fuori di me; sono ancora io, in tale ipotesi, che rifletto, concepisco, giudico, ricordo e ragiono? Non è piuttosto quella causa estranea e superiore che a torto confondo con me stesso? Come dunque posso io attribuirmi ancora i miei pensieri? Come posso neppur conoscerli? Essi non mi apparterrebbero realmente e dovrebbero passarmi davanti senza che io li vedessi, perchè, secondo Averroe, l'intelletto causa della conoscenza non entra nella mia natura.

San Tommaso fa lo stesso raziocinio per la volontà. È sì certo che voglio, come che penso; ma la mia volizione suppone il mio pensiero, poichè se non conoscessi punto la cosa che voglio non la vorrei. Se dunque il mio pensiero, come pretende Averroe, non mi appartiene, neppure la mia volizione può appartenermi. Il principio che

in me vuole e risolve non sono io, ma è quella causa misteriosa che mi somministra i miei pensieri, ed è anche la sorgente delle mie determinazioni volontarie: onde segue, che l'uomo non ha più libertà e quindi neppur doveri nè diritti.

Con tali argomenti l'Angelico rovina le fragili costruzioni d'Averroe. Gli odierni filosofi non procedono altrimenti combattendo il panteismo, e la miglior confutazione che ne danno, sta nel porlo in presenza dei fatti del senso intimo che ci vorrebbe sopprimere o disconoscere. Il fondo dell'obiezione non variò dopo il secolo XIII benchè la forma sia stata perfezionata.

Quando S. Tommaso assale l'altra proposizione di Averroe che l'intelletto è le stesso per tutti gli uomini, agevolmente fa risaltare la strane conseguenze che ne verrebbero. Una singola ed identica causa che basta a sè stessa, senza un istrumento intermedio non può esercitare, dovunque agisca, che un'identica operazione. Dunque nell'ipotesi dell'unico intelletto tutti gli uomini avrebbero gli stessi pensieri e le stesse volontà; tutti nel medesimo istante apprenderebbero gli stessi oggetti, vorrebbero le stesse cose, farebbero gli stessi atti. Si vedrebbe fra loro quella immutabile uniformità di giudizi e di condotta, di cui l'assenza porge allo scetticismo l'arme abituale contro l'umana certezza.

San Tommaso riduce l'averroismo all'assurdo: chi potrebbe biasimarnelo? I sistemi si giudicano anche dai loro risultamenti e non è senza interesse il mostrare che l'errore fin dal secondo suo passo cade fatalmente nella follia. Osserviamo tuttavia che S. Tommaso prima di attaccare la conseguenza della dottrina di Averroe, cominciò dal ristabilire i fatti che essa snatura o misconosce. Ei provò che l'intelletto è parte della natura umana, e che ogni nomo ha il suo; sicchè l'ipotesi dell'unità dell'intelletto, qualunque sian per altro le sue conseguenze, è in sè un manifesto errore, redarguito dal fatto più certo

e immediato della coscienza. La confutazione diretta del sistema precedè la deduzione delle assurdità che esso racchiude.

Secondo un ingegnoso scrittore, di cui loderei più liberamente la penetrazione e il sapere se avesse dottrine più ferme, le confutazioni della teoria di Averroe tentate nel medio evo fondavansi generalmente in aria. Un'umanità viva e permanente, tale si è, a suo parere, il senso della dottrina dall'unico intelletto, la cui immortalità non sarebbe che il rinascimento eterno del genere umano e il perpetuarsi della civiltà (1).

Un sistema analogo compariva pochi anni sono in un'opera sull'umanità, che fece in Francia qualche rumore. L'attribuirlo ad Averroe temo che alteri la verità storica prestando gratuitamente al passato le invenzioni del presente. Ma che importa? Forse che le obiezioni sollevate nel medio evo contro l'ipotesi dell'unico intelletto letteralmente intesa non si ritorcono contro l'interpretazione dell'averroismo proposta da' suoi moderni storici? San Tommaso non aveva che uno scopo: difendera la personalità umana contro de' sistemi che la distruggevano. Or credesi forse che le nozioni d'individualità e di personalità si conciliino facilmente coll'ipotesi d'un'umanità viva e permanente; ipotesi che non ha più senso alcuno, se non significa che gl'individui non hanno esistenza propria, e sono effimere forme del genere umanità che solo esiste sostanzialmente? Rimuovete le formule astratte, la cui oscurità dissimula appena il vizio del concetto; cercando il fondo del sistema, che ci trovate, se non la negazione dell'esistenza individuale con tutte le conseguenze assurde e false che porta con sè? Ai fautori di tal filosofia S. Tommaso avrebbe potuto rispondere come agli averroisti dell'università di Parigi che l'anima pensa e sa di pensare; che l'anima vuole e sa di volere; che in tutte le operazioni mentali ha il sentimento della sua causalità ed esistenza

(1) *Averroès et l'Averroïsme*, par Ernest Renan, p. 105.

propria, e che niuno artifizio logico può prevalere contro l'evidenza di questo energico sentimento.

Vedemmo già che la confutazione del panteismo arabo era stata riguardata dai contemporanei di S. Tommaso come uno de' suoi primari titoli di gloria, ed aveva prodotto l'effetto immediato di estirpare l'errore che tendeva a radicarsi nelle scuole cristiane. Il giudizio del medio evo su questa parte delle opere del Dottore Angelico non è il cieco grido di un frivolo entusiasmo: la filosofia de' nostri giorni può e deve ratificarlo. Vi è, diciamolo ancora, una parte della metafisica di S. Tommaso che il tempo dissiperà o piuttosto ha dissipato, perchè posava sopra una base meramente artificiale, cioè la sua teoria dell'individuazione, ma quanto alla controversia da lui sostenuta contro l'ipotesi dell'unico intelletto per la difesa dell'individualità del soggetto pensante, metodo, conclusione e insomma tutto, meno qualche veduta storica mi sembra irreprensibile, e solo mi rincresce, che per stabilire verità tanto semplici sia necessario un apparato sì grande di discussioni.

Le premesse riflessioni mi hanno insensibilmente impegnato nella psicologia di S. Tommaso: continuerò dunque nel capitolo seguente l'esame delle teorie del Santo Dottore sul principio della vita e sulle facoltà dell'anima.

CAPITOLO V.

Della natura e delle facoltà dell'anima.

I. Discussione sulla definizione dell'anima data da San Tommaso. L'anima è il principio della vita organica? — II. Discussione sulla teoria delle facoltà dell'anima. Origine delle idee. Desiderio e volontà. Le passioni.

Non senza ragione giudici eccellenti, favorevoli del resto al peripateticismo, han biasimato Aristotele d'aver

ravvolta la scienza dell'anima umana in una teoria generale della vita, come un'appendice alla fisica (1). Ripiegarsi sopra sè stessi, ascoltar la propria coscienza, e riflettere, non è forse il più diretto e più sicuro mezzo di penetrare nell'intimo di quella cosa che non solo vive, ma pensa e vuole? Se ritorciamo lo sguardo da questo tipo interiore, che offresi, per così dire, spontaneamente alle nostre meditazioni, che altro ne resta se non immaginare sterili ipotesi che insensibilmente conducono a perniciosi errori?

Senza dubbio la vera sapienza non consiste soltanto nello studio solitario del me; la psicologia non si deve separare dalla scienza di Dio, creatore dell'anima, nè dalla scienza del mondo, teatro, mezzo e condizione dello svolgimento delle facoltà dell'uomo. A coltivarla con qualche profondità, richiedesi quella fortunata ampiezza di spirito, quella solidità e copia di sapere che ammiriamo negli uomini di genio che più l'han fatta progredire. Ma convian notare due cose: nel favorire un'alleanza vantaggiosa fra le scienze, bisogna ben guardarsi dal confonderne il dominio; come bisogna altresì esser cauti per non invertire l'ordine naturale delle questioni.

L'anima è uno spirito; dunque nè il tatto, nè la vista, nè lo scalpello, nè il microscopio possono farne sperienza; niun processo materiale potrebbe darci la nozione diretta che ella ha di sè medesima nell'atto del pensiero. Inoltre, non è ella l'anima fra tutte le cose create la più vicina a noi, quella che più ci è presente e che noi possiamo con maggior facilità osservare? Se pertanto la prima regola di un savio metodo è quella di procedere dal noto all'ignoto, da ciò che colpisce gli occhi a ciò che loro si cela, dal fatto palpabile e visibile

(1) Vedi fra gli altri WADDINGTON-KASTUS, *Psychologia d'Aristote*, Parigi, 1848, in 8vo, pag. 292 e seg., e la dotta prefazione che va unita al trattato *De Anima* d'ARISTOTELE e a'suoi opuscoli di psicologia, nella traduzione di BARTHÉLEMY SAINT-HILAYRE.

al fatto oscuro e nascosto, la scienza della vita non dovrà pigliar le mosse dello studio dell'anima nostra, quand'anche in seguito le sia necessario alzarsi con ripetute osservazioni ad una teoria generale dell'esistenza? Aristotele, seguendo il metodo contrario, ha messo il peripateticismo per una via piena di ostacoli, che non sempre ha saputo evitare.

San Tommaso non ha seguito in tutto le orme di Aristotele. La sua dottrina sull'anima non ci si presenta nè come una deduzione nè come un ramo dell'istoria naturale. Pure, come abbiam già notato, per studiare lo spirito umano non incominciò dal collocarsi nel fondo della coscienza. Non solo prese le mosse dalla teodicea, ma giunto alla scienza dell'uomo, deduce quasi sempre da principii astratti le sue teorie psicologiche; ed anche quando usa il metodo sperimentale, il dissimula in certa tal qual maniera sotto l'oppressivo apparato dell'argomentazione sillogistica. Abbiamo accennato di sopra il vizio di simile procedimento, e sarebbe inutile trattarne di nuovo. Dobbiamo però aggiungere che il sistema supera d'assai il metodo, e che le conclusioni cui si è trovato condotto l'Angelico Dottore per questi scabrosi sentieri, conservano in gran parte la loro forza anche in confronto delle dottrine talvolta opposte della filosofia moderna. Ecco quel che ci proponiamo di dimostrare.

Noi distinguiamo nella psicologia di S. Tommaso tre cose che meritano una peculiare attenzione: la definizione dell'anima, la teoria della conoscenza e quella della volontà e delle passioni.

I.

Che cosa è l'anima, secondo San Tommaso? Ella è l'atto del corpo. Se leggessi questa definizione in Holbac o Lamettrie, sarebbe giustamente per me sospetta e la riguarderei come infatta di materialismo. Ma quand'anche l'Angelo della scuola, che toltala dallo Stagirita, l'ha

sostenuta con ardore, non fosse al coperto di siffatte diffidenze per la sua santità, egli ha esplicato sì chiaramente il proprio pensiero che è impossibile scambiarlo (1). L'anima è la forma del corpo, cioè l'anima è uno spirito unito ad un corpo, da essa animato e vivificato. Certo ch'ella non è materia, nè proprietà della materia; appartiene all'ordine delle intelligenze; è della stessa natura di Dio e degli angioli, insomma è uno spirito, secondochè dicono Platone e Cartesio. Ma lungi dall'essere questo spirito sciolto da ogni legame colla materia, è per natura destinato a vivere in società colla medesima; lungi dal trovarsi nel corpo come un piloto nella sua nave, è unito sostanzialmente al corpo, a cui deve l'esistenza e la vita: verità che Cartesio avrebbe rigettato ad onta che adopri le più forti espressioni per ispiegare l'intima unione del corpo e dell'anima! Traduciamo sotto una forma più moderna e più semplice il pensiero di S. Tommaso. L'anima è un principio spirituale, distinto invero dal corpo, ma che vivifica il corpo. Questo principio non solo è il centro delle operazioni intellettuali, ma di tutte le funzioni corporee. La vita organica e la vita morale nascono dalla stessa causa, e si alimentano alla stessa sorgente.

Questa teoria dell'anima è senza dubbio lontanissima da quella che prevalse dopo Cartesio nella filosofia moderna. La questione, il so, non si è molto agitata. I filosofi, in generale, si contentano di distinguere l'anima dal corpo, senza darsi troppo cura di conoscere come si spieghi la vita del corpo. Ma se insistessimo alcun poco, non esiterebbero per la maggior parte a distinguer nell'uomo due

(1) *Meditazione* IV: « La natura m'insegna . . . . che non solo io sono nel corpo come un nocchiero nella sua nave, ma che di più gli sono unito nel più stretto modo e talmente confuso e misto che forma con esso un solo tutto ». Riconoscendo però l'ultima unione e quasi fusione dell'anima col corpo, Cartesio ripone l'essenza dell'anima « in ciò soltanto ch'ella è un essere pensante » e nega nel modo più esplicito ch'essa dia moto e calore al corpo. Vedi fra gli altri passi le *Passioni dell'anima*, parte I, art. 5.

elementi di vita, cioè il principio pensante e la forza vitale, e metterebbero l'opposta soluzione nel novero dei sogni che han posto in discredito lo stahlianismo.

Non amerei d'incorrere nella taccia di uom temerario che tenta di rinnovare vecchi errori, ormai abbandonati e corretti. Tuttavia, per quanto il tentativo possa apparire pericoloso, oserò levar la voce per difendar l'opinione dell'Angelico Dottore.

Per istabilire la distinzione che passa fra l'anima e il corpo, gli spiritualisti invocano spesso la testimonianza delle lingue, che tutte hanno parole differenti per esprimere le due cose, spirito e materia. Ma il senso comune va oltre questa dualità fondamentale? Io nol credo. I filosofi han voluto andar più oltre, e non contenti d'aver riconosciuto nell'uomo due elementi, anima e corpo, ne hanno immaginato un terzo, la forza vitale. E perchè? Perchè non vollero ammettere che l'anima fosse la causa della vita del corpo. San Tommaso avea previsto simile conseguenza; e facea sapere agli avversarii antichi e moderni del peripateticismo, che rigettando la definizione d'Aristotele, sarebbero ben tosto indotti a riconoscere nell'anima e nel corpo certe disposizioni, forze o proprietà intermedie per ispiegare la vita organica (1). Cartesio tentò di evitar questo estremo, considerando il corpo umano come una macchina che andava da sè, a guisa del mondo, in virtù delle sole leggi del moto. Mentre da un lato l'anima pensava, e d'altro lato il corpo digeriva, facea circolare il sangue, metteva in secrezione gli umori, si moveva, ec., la separazione delle due vite era completa, radicale, assoluta. Ma l'esperienza fece presto cadere l'ipotesi cartesiana. Si riconobbe quasi subito che i fenomeni della vita presentano molte complicanze, e in certi dati casi un carattere sì forte d'intimità che mai si po-

(1) S. I, q. LXXVI, art. 6: « Necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus ». Vedi lib. I, Sez. III, c. IV, T. I, p. 220.

trebbe spiegare colle leggi della meccanica, e ci convincono dell'esistenza di una forza speciale. E poichè secondo il sistema questa forza non poteva essere l'anima medesima, fu necessario ammettere nella natura dell'uomo un nuovo elemento che fu chiamato, per distinguerlo dall'anima, forza vitale. Ecco onde nacque il vitalismo, la qual invenzione decsi a' soli filosofi, e che si riduce ad un'ipotesi colla quale si pretende assegnare la ragione delle funzioni organiche, ma non per l'influenza diretta dell'anima nè per le leggi del moto.

Tutte le scoperte della fisiologia provano che a buon dritto s'abbandonò la spiegazione meccanica di Cartesio; ma si dovea perciò ricorrere al vitalismo? E non trovavasi nell'anima il principio supremo di vita di cui v'era d'uopo?

La sola obiezione che muover si potesse contro questa soluzione, che fu pur la dottrina professata da Aristotele e da Sant'Agostino, prima che l'insegnassero Alberto Magno e S. Tommaso, si è che l'anima, come sostanza intelligente, dee aver coscienza di tutto ciò che accade in lei, mentre non ha coscienza alcuna de' fenomeni organici; dal che parea derivare per necessaria conseguenza che essa non è il principio di codesti fenomeni (1).

L'analisi mette in chiaro che tale obiezione non ha quel fondamento che sembra presentare al primo aspetto.

Mi sia permesso di entrare in qualche particolarità.

La natura dell'uomo abbraccia un gran numero di fatti, de' quali non abbiamo maggior coscienza oggi che allorquando si verificano, ma che sono stati in altro tempo rischiarati dalla coscienza; e questi sono i fatti d'abitudine. Nello stato attuale di sviluppo di nostre facoltà, noi camminiamo e parliamo senza pensarvi, e per così dire alla cieca; ma quanta previdenza, quanti scandagli

(1) Jouffroy è quegli che con maggior forza ha svolto queste obiezione nella sua memoria *De la legitimité de la distinction de la psycologie et de la physiologie*. Vedi *Nouveaux mélanges philosophiques*, Parigi, 1842, in 8vo, p. 223 e seg.

questi atti medesimi, oggi inavvertiti e sì facili per noi, non costano al bambino! Senz'altro simili operazioni dipendono dall'anima, quanto ne dipendono le risoluzioni volontarie maturamente deliberate. Perciò tutti gli uomini se le attribuiscono senza esitare, quantunque una frequente ripetizione abbia indebolito il sentimento che essi ne avevano a principio.

Opposti ai fatti d'abitudine, altri fenomeni che si riuniscono generalmente sotto la denominazione d'*istinto*, sfuggono attualmente, come sembra che sempre siano sfuggiti, alla coscienza, senza che la memoria ci ricordi un tempo in cui siano stati operati liberamente. La natura della causa che gli produce può dar luogo a varii dubbi; ma qui pura deve farsi un' importante distinzione.

Tra i fatti d'istinto, se ne trovano varii dipendenti dall'anima. Per esempio il bambolo, senza conoscere i principii della meccanica, eseguisce tutti i movimenti necessarii a suggere il latte; all'istante medesimo che ho ricevuto una lieta novella, la mia faccia si avviva, e nel caso contrario si tinge di mortale pallore; quando son per cascare, io metto le braccia avanti per ristabilire l'equilibrio, o preservarmi dalla caduta. Ecco degli atti d'istinto di cui l'anima non ha coscienza al momento che ei attuano, che non sono stati da essa meditati, e che compionsi in certa maniera da per sè stessi. Eppure, per quanto essi siano rapidi ed istantanei, non è negato di esercitare sopra di loro una reale influenza. Io posso per esempio, sospenderli o produrli con un atto di mia volontà. Osservate con qual perfezione l'attore sulla scena giunge ad imitare i gesti e la fisonomia che denotano grandi passioni. Osservate all'opposto, come un uomo padrone di sè stesso, sa racchiudere entro il suo cuore il dolore e la gioja, l'odio e l'amore. Gli è forse perchè non prova tali sentimenti? No certamente; ma perchè sa impedire che si manifestino esteriormente. Forse l'artista drammatico partecipa alle passioni che esprime? Niente affatto; ma comanda al suo corpo di esprimerle, e il suo

corpo obbedisce. Avvien lo stesso in mille altri casi. Noi non abbiamo coscienza di operare al momento che operiamo sotto la pressione dell' istinto; ma è in poter nostro o di ripoter l'atto avvertentemente e liberamente, o di farlo cessare. La conclusione che se ne trae, è molto semplice, cioè che tutti gli atti di questa categoria, quantunque generalmente non siano accompagnati da coscienza, nascono non pertanto dalla potenza motrice dell'anima; senzà di che, come potrebbe l'anima sostituirsi alla cagione ignota, qualunque siasi, della operazioni istintive? Come potrebb'ella or compierle da per sè stessa con inarrivabile perfezione, ora farle cessare del tutto? L'anima non esercita un tal potere su ciò che avviene fuori della sua personalità negli oggetti esterni che hanno una natura loro propria, e che soggiacciono a leggi determinate. Supponghasi che il principio dell' istinto abbia anch'esso un'esistenza separata; questo principio allora si svolgerà a suo modo, egualmente che l'anima, senza che questa possa nè farlo cessare, nè supplirlo, a meno che non impedisca o non compia da sè stessa gli atti, che quel principio è destinato a fare.

Perciò, addentrandosi nello studio della vita, vediamo estendersi a poco a poco il dominio dell'anima, e la sua energia attuarsi per occulti sentieri fino in quelle operazioni che a prima vista parevano sfuggirle. A misura che la sfera di sua attività s'ingrandisce, il principio vitale indietreggia e si dilegua; e sparirebbe del tutto, come un' ipotesi inutile, eziendio se i fenomeni organici potessero spiegarsi colla forza arcana dello spirito. Facciamoci ad investigarlo.

Finchè noi siamo sotto l'influenza della passione o del bisogno, egli è un fatto sperimentale facile a verificarsi, che noi compiamo da per noi stessi con infallibile precisione certi movimenti, di cui vediamo esempi ad ogni istante. Le forti emozioni non sono le sole che abbiano il potere di agitarci. Non v'ha un solo sentimento nell'uomo, che non si ripercuota nell'organismo con qualche

moto corrispendente. Onde vien queste moto? Come si effettua? Per ora la questione non è tale. Qualunque siasi il modo con cui opera l'anima, appena è affetta in bene o in male, appena è commossa per isdegno o per amore, per tema o speranza, che immediatamente in virtù di un'azione segreta ed istantanea, il corpe si mette all'unisono dallo spirito, e prova una modificazione corrispendente alla modificazione interna. I cartesiani avean bene avvertito questa circostanza, e non potremmo abbastanza ammirare la scrupolosa accuratezza colla quale La Forge, per esempio, conta tutti i moti che il corpo compie a proposito di ciascuna passione dell'anima (1).

Altro fatte egualmente verificato è l'influenza che la ripetizione degli atti esercita sugli stessi atti, e l'energica dispesizione a compierli che svolge in noi; disposizione della quale ciascuno ha potuto osservare in sè ed in altri i maravigliosi effetti, e che è stato detta a ragione una seconda natura, sendochè pe'cangiamenti che produce nelle nostre inclinazioni e nella nostra condotta, fa di noi, per così dire, una nuova cosa. L'abitudine, ripetendosi, si afforza. Resistere alla pressione del sentimento che la domina, è per l'anima un'opera laboriosa, a in cui di frequente soccombe; se la sensibilità è alquante energica la lotta non solo è penosa, ma si fa straziante. Ed allorchè l'abitudine unisce la sua forza a qualla della passione; allorchè queste due forze riunite danno l'assalte alla volontà, ed il corpo anche esso avendo più volte ripetute lo stesso moto ha contratto la facilità di compierlo, simile a foglio di carta che ripiglia sempre le stesse pieghe; anche allora l'anima conserva senza dubbio quell'inesauribile attività che è il fondo di sua natura, ma più non regola l'uso del suo potere, e si lascia dominare e condurre. E questa la sorte sventurata

(1) Vedi il *Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés et fonctions, et de son union avec le corps suivant les principes de René Descartes*, par Louis de La-Forge.

di migliaia d'anime che han ceduto all'attrattive del vizio una prima volta, quindi una seconda ed una terza, e fattasi un'abitudine delle perversità, dibattonsi miserabilmente sotto il peso d'inclinazioni tiranniche, di cui ormai più non tentano scuotere l'indegno giogo.

A misura che l'abitudine mette radici, il sentimento che andava unito a'suoi primi svolgimenti si fa più oscuro e finisce collo spegnersi affatto. In generale la coscienza de'nostri atti è in proporzione dello sforzo che esigono da parte dell'anima; quando lo sforzo s'indebolisce, essa si attenua; quando vien meno, essa sparisce, e l'anima si riduce allo stato da noi superiormente accennato, in cui gli organi del suo corpo muovonsi senza che essa lo avverta, sebbene sia essa la causa del loro muoversi.

Niuno ignora i fatti da noi ricordati; chiunque, il ripeto, ha potuto verificare la loro esattezza in sè stesso ed in altri. Essi costituiscono altrettante leggi perfettamente determinate della natura dell'uomo.

Io parto da queste leggi, e le applico alla difficoltà che abbiamo fra mano.

Immaginate un'inclinazione o un bisogno inerente all'umana natura, il quale non operi a lunghi intervalli, ma ogni giorno, ogni ora, ogni minuto, il cui impero si eserciti fin dal primo momento dell'esistenza, e che quindi preceda d'assai il tempo nel quale la volontà incomincia ad acquistare qualche grado di libera padronanza: non è egli certo, secondo quelle leggi che abbiamo rammentate, che dal principio della vita i nostri organi faranno i movimenti che corrispondono a tale inclinazione o bisogno, in conformità delle leggi generali dell'unione dell'anima col corpo; che continueranno a compierli senza interruzione ne'lunghi anni, in cui la personalità del bambolo è ancora sopita; che da tale continuata ripetizione de' medesimi atti deriverà e pel corpo e per l'anima un'abitudine tanto più invincibile, quanto più tali atti saranno stati più spesso ripetuti, e procederanno da un'inclinazione o bisogno primitivo ed essenziale di no-

stra costituzione, che finalmente tale abitudine indebolirà a proporzione il sentimento, e verrà un tempo in cui l'avrà intieramente distrutto, bastando in generale uno spazio assai corto per fare isvanire la coscienza delle nostre più laboriose operazioni? Al momento che la personalità costituitasi padrona di sè, vorrà l'anima prender le redini del governo della medesima, v'incontrerà ostacoli invincibili appunto in ciò che concerne queste operazioni che non sono se non un risultato di abitudine e d'istinto. O sivvero avvezza in forza di lungo esercizio a compierle senza saperlo, le lascerà andare e seguire il loro corso, presso a poco come segue a chi cammina assorto in profondo pensiero, che seguita a camminare senza pensarvi: sicchè tutti gli atti che emanano direttamente dall'attività dell'anima, saranno dall'anima ignorati e non governati da essa, e sembreranno effetto d'una causa diversa dall'anima.

Studiando le funzioni della vita organica al lume delle precedenti considerazioni, forse ci persuaderemo che la ipotesi d'una forza vitale distinta dall'anima non è giustificata abbastanza dal motivo che l'anima non ha coscienza de' fenomeni dell'organismo, e che non ne è la dominatrice.

Queste funzioni dalle quali dipende l'esistenza terrena dell'uomo, corrispondono necessariamente a tendenze attive dell'anima. Come! i miei occhi si chiudono alla luce troppo viva del sole; il mio braccio si stende quando son per cadere, il dolore mi strappa un grido, la tristezza mi fa versar lacrime; l'anima mia comanda spontaneamente al corpo tutti gli atti che sono utili, anche remotamente, alla sua conservazione; e trattandosi della vita, non dovrebbe provare una potente inclinazione ad operare? Che è mai dunque quell'amor dell'esistenza, quel timor della morte, quegl'istinti originali e indestruttibili che si trovano in gradi diversi in tutti gli uomini? Essendo l'anima nostra costituita in guisa che emette istantaneamente, sotto la pressione di tutto ciò che la

circonda, gli atti particolari richiesti dalla cura di nostra conservazione, non è conforme a natura ch'essa abbia l'iniziativa di tutte le funzioni essenziali all'esistenza? Appena il corpo è in via di formarsi, in quel momento ignoto, in cui il principio intelligente si associa alla materia, un tal principio, non rischiarato per anco dalla coscienza, riagirà dunque indispensabilmente sotto il cieco impulso di sordi desideri e d'innati bisogni, e la sua involontaria azione avrà per risultato di mettere in movimento la macchina intera. Lo sforzo dell'anima dovrà durar sempre, giacchè interrompendosi, cesserebbe la vita. Diverrà dunque col ripetersi un'abitudine la più antica e la più costante di tutte. Allora non più coscienza, non più libertà e nel presente e nell'avvenire. La duplice potenza d'un'inclinazione irresistibile e d'un'abitudine a cui ogni momento che passa, accresce un grado di forza, sottrarrà all'impero della volontà il complesso delle operazioni necessario alla vita, assai prima che si desti l'intelligenza. Laonde al suo apparire, non avvertirà questi fatti che compionsi senza sforzo, e qualora nel corso dell'esistenza si porrà a investigarne la causa, difficilmente potrà ritrovarla. A dir breve, quantunque non abbiamo coscienza de' fenomeni fisiologici e non gli dominiamo, non potremmo osar d'inferire da ciò che essi non emanano dall'attività dell'anima, potendo questo silenzio dell'intimo senso esser l'effetto del più energico fra' bisogni, e della più inveterata fra le abitudini, che concorrono a soffocare il sentimento e' a sottrarre l'operazione all'influsso della volontà.

Noi abbiamo esposto le ragioni di fatto le quali sembravano togliere in gran parte la forza all'obiezione che l'anima, non avendo attualmente coscienza delle funzioni vitali, non è nè può esserne il principio. Supponiamo per un momento l'obiezione distrutta, e valutiamo in sè stessa la dottrina che pone nell'anima tutte le potenze della vita, forza motrice, sensibilità, intelligenza. Questa dottrina racchiude in sè alcun che d'irragionevole che

obblighi a rigettarla e ad ammettere nell'uomo due centri d'attività?

Io so quante prevenzioni le si oppongono, e non nego che tali prevenzioni non si appoggino a motivi molto serii. Come mai dirassi, attribuire alla medesima causa fatti così essenzialmente diversi come sono, per esempio, gli atti interni di volontà, di potere, di giudizio e di riflessione, e la funzione o il movimento organico rappresentato dalle immagini del meccanismo corporeo? (1) E d'altra parte la fisiologia e la storia naturale non ci offrono numerosi esempi che manifestano nell'individuo animato una potenza di vita interamente distinta dall'anima spirituale? (2)

A queste gravi obiezioni, i peripatetici ed i tomisti possono contrapporre i vantaggi che il loro sistema presenta sotto di altri rapporti.

Non conserva forse questo sistema l'unità dell'uomo, molto alterata, bisogna pur dirlo, dalle teorie che senza necessità moltiplicano le sostanze e le cause? L'uomo è composto di due sostanze, anima e corpo, ma però è uno. Non è soltanto la comodità del linguaggio che ha fatto prevalere questi modi di parlare: io cammino, io respiro, io sono malato o sano; ma sibbene anche la persuasione della unità dell'essere umano. Se fra l'anima e il corpo fosse interposto un principio di vito distinto da amendue, le citate espressioni non sarebbero esatte, ma si dovrebbe dire: Il mio corpo cammina, il mio corpo respira, il mio corpo è sano o malato.

Aggiungasi che l'ipotesi di più centri di vita complica la questione tanto delicata della relazioni fra l'anima e il corpo, presentandoci come due sostanze estranee fra

(1) MAINE DE BIRAN, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme*, pubbl. da Cousin, Parigi, 1834, in 8vo.

(2) Vedi l'opera del Dottor LORDAT, *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*, Montpellier, 1854, in 8vo, e l'opera recente di FLOURENS, *De la Vie et de l'Intelligence*, Parigi, 1858, in 12mo.

loro; complete in sè stesse, e semplicemente sovrapposta l'una alle altre dalla mano di Dio. È stato osservato che i filosofi non entrarono in questa maniera di vedere, se non dal cominciamento del secolo XVII. Cartesio aprì la via, e dopo di lui la percorsero i suoi discepoli. I moderni sono stati condotti a questa indagine non solo dal progresso dell'analisi e della salutare abitudine di semplicizzare ognora più le difficoltà; ma vi si sono trovati precipuamente spinti e provocati da quella metafisica che consacrava l'antagonismo assoluto di due sostanze e di due vite nel composto umano. Cangiate le basi del sistema; cessate di considerare l'anima e il corpo umano come due potenze rivali, ognuna delle quali ha uno svolgimento corrispondente; consentite a riconoscere una parte dominante, l'anima, a cui è lasciata la cura di tutto vivificare; subordinate alla sua potenza motrice, alla sua attività, ora sorda e misteriosa, ora illuminata dalla coscienza, tutto quento l'organismo; l'unione e le dipendenze di queste due sostanze, di cui l'una non ha vita che per l'altra, cesseranno di essere un problema pressochè insolubile; la difficoltà almeno sarà semplificata, e alla scienza dell'uomo non mancherà che fissare le leggi secondo le quali le diverse modificazioni della parte spirituale e della parte materiale di noi stessi s' intrecciano e succedonsi a vicenda.

La teoria dunque che riannette tutte le forme della vita ad une ed identica causa, cioè all' anima, si presenta, bisogna pur confessarlo, sotto d'un lusinghiero aspetto. Io non mi stupisco perciò ch'ella abbia potuto cattivarsi de' forti genii come Aristotele e S. Tommaso, e che a' dì nostri abbia trovato abili difensori che l'hanno rimessa in voga con eloquenza (1). Certo non andrei tant'oltre quanto il P. Ventura, che appoggiato so-

(1) Vedi l'opera del P. Ventura da noi più volte citata, *La raison philosophique et la raison catholique*, Parigi, 1852, 2.ª edizione, 2.ª e 7.ª conf.

pra un decreto del concilio di Vienna, la dichiara sola ortodossa, e fulmina in nome della fede e della ragione insieme lo spiritualismo di Cartesio (1). Il sapiente teologo interpreta, a parer nostro, in un senso troppo assoluto il testo d'una decisione che era diretta contro l'averroismo, e di cui gli autori non avean di certo previsto le conseguenze estreme che si traggono oggi giorno dalla loro sentenza (2). L'unica nostra pretensione si è che l'antica definizione peripatetica dell'anima, adottata e svolta da S. Tommaso, non merita il discredito in cui è caduta; che prescindendo dagli argomenti troppo astratti che il peripateticismo produca in suo favore, si può giustificare sotto certi aspetti con ragioni desunte dall'analisi psicologica; che l'ipotesi oggi tanto diffusa d'una forza vitale, distinta e dall'anima e dal corpo, non essendo assolutamente necessaria, è perciò questionabile ed incerta; e finalmente che se gli esseri non debbono moltiplicarsi senza necessità, come dicean gli scolastici, una tal regola in niuna parte dee più osservarsi che nella scienza dell'uomo. Ci sembra che siffatte conclusioni discendano naturalmente dall'analisi che abbiamo fatto sin qui (3).

(1) *Ibid.*, p. 43. Cf. *De la vrai et de la fausse philosophie*, etc., dello stesso autore, Parigi, 1852, in 8vo, pag. 65 e seg.

(2) Per esprimere che il soggetto della personalità non è la parte ragionevole, ma che la nostra ragione ci è in qualche modo estranea e che è la medesima per tutti gli uomini, gli averroisti dicevano secondo il linguaggio del tempo, che essa non è la forma del corpo; ciò che dette motivo alla contraria dichiarazione del concilio di Vienna: *Qui affirmare praesumpserit animam intellectivam non esse formam essentialem corporis, haereticus censendus est.*

(3) A sostegno delle nostre conclusioni avremmo potuto invocare numerose e gravi autorità, eziandio tra i fisiologi; ma ci limiteremo a citare l'opinione del Dottore LÉLUT, il quale nella sua *Mémoire sur les phénomènes et le principe de la vie*, letta nel 1851 all'Accademia delle scienze morali e politiche, le discorre così: « Non v'ha che un sol modo di finirla con quest'anarchia di piccoli *me*, il modo con cui si fa finita con tutte le anarchie, ed è di sottoporla al dispotismo di un solo *me*, del gran *me*, del vero *me*, presso a poco come ha fatto Stahl, sottopo-

II.

La definizione dell'anima occupa un posto troppo considerevole nella psicologia di S. Tommaso, e fu da lui sostenuta con prove tanto svariate, che noi abbiamo dovuto scendere a delle particolarità. Saremo più brevi rispetto alle altre due parti della sua dottrina psicologica, la teoria della conoscenza e quella della volontà.

L'opinione di S. Tommaso sulla origine e sul modo della formazione della conoscenza è precisamente quella d'Aristotele, e come abbiamo notato non poche volte, dà una parte troppo estesa alla sensazione ed all'esperienza.

Se l'Angelo della scuola avesse soltanto considerato la sensazione e l'esperienza come il necessario antecedente dello svolgimento dello spirito umano, non vi vedremmo che una vigorosa conseguenza della sua dottrina sull'anima, obbligata dal perpetuo commercio col corpo a servirsi del ministero dei sensi, e terremmo un tal sistema preso in sè stesso come eccellente.

L'anima, in condizioni ordinarie, è eccitata al pensiero non meno che all'azione da motivi esteriori; le sue più sublimi idee suppongono un dato sperimentale. Senza la nozione sensibile de' fenomeni, potrebb'ella concepire le sostanze e le cause? Senza lo spettacolo dell'opere di Dio, potrebbe ella innalzarsi al loro invisibile autore? Questa legge dell'umano intelletto è innegabile, e niun potrebbe far rimprovero a San Tommaso di averne, dietro Aristotele, illustrato i gagliardi argomenti.

Ma il santo Dottore va più oltre. Dichiara che tutte le conosceuze rampollano dalla sensibilità, e non indietreg-

nendo a riforma tutti que'ministri muti, ciechi e sordi, che le si vollero dare sotto i nomi d'archea, di principio vitale, d'anima nutritiva, vegetativa, irrazionale, materiale, ec.; denominazioni a parer mio alquanto fantastiche, ad onta della figura che fanno tuttavia nel mondo fisiologico, e alle quali potrebbe applicarsi il titolo di una delle più interessanti commedie di Shakespeare. *Molto rumore per nulla* ».

gerebbe forse neppure in faccia alla famosa proposizione che esse sono sensazioni trasformate. Ma una siffatta conclusione non discende dalla sua dottrina metafisica, ed è in sè stessa erronea.

Per esser l'anima la forma del corpo, ne siegue forse che proceda dalla materia e che non sia un'intelligenza? Non si è egli San Tommaso applicato costantemente a dimostrare la sua natura spirituale per combattere il materialismo? E non può l'anima avere delle conoscenze, che le impressioni corporee eccitano, svegliano, determinano, come una scintilla che la percussione fa uscir dalla pietra focaja, ma il cui primo fondo è nell'anima stessa, in quell'intimo lume della ragione che le viene da Dio? Senza una facoltà superiore alla sensibilità e all'astrazione, come spiegare le nozioni universali e necessarie, che abbracciano tutti i luoghi e tutti i tempi, che si posseggono da tutti gli uomini, la cui irresistibile evidenza coarta tutte le menti, e che sono il principio del ragionamento e il fondamento logico di tutte le nostre idee?

« I sensi, dice egregiamente Leibnizio, i sensi quantunque necessarii per tutte le nostre conoscenze attuali, non son però bastevoli a darcele tutte, essendochè i sensi non offrono mai altro che esempi, ch'è quanto dire, verità particolari o individuali. Ma tutti gli esempj che confermano una verità generale, per quanto sieno numerosi, non bastano però a stabilire la necessità universale di questa stessa verità; giacchè non si può inferire che ciò che è avvenuto, avverrà sempre allo stesso modo..... Ond'è manifesto che le verità necessarie, quali si trovano nelle matematiche pure, e segnatamente nell'aritmetica e nella geometria, debbono aver dei principj, la cui prova non dipende in conto alcuno da esempj, nè perciò dalla testimonianza de'sensi, quantunque senza i sensi noi non avvertiremmo mai di pensarvi (1) ».

(1) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, prefazione.

I difetti dell'empirismo sono stati sì esattamente descritti a'nostri giorni e sono tanto generalmente conosciuti, che non crediamo necessario d'insistere più oltre sopra questo punto (1).

Tralasceremo egualmente di discutere la classificazione che fa San Tommaso delle facoltà secondarie dell'intelligenza, e di quelle che più si approssimano alla sensazione, come la fantasia, non che delle facoltà di un ordine superiore, come l'intelletto attivo e l'intelletto passivo. Tutta questa parte del sistema è tolta a lettera da Aristotele, e le divisioni in cui è distribuita, non sarebbero del resto tali da offrire interesse alla filosofia dei nostri giorni.

Il punto capitale della teoria tomista sulla volontà è, come l'abbiamo veduto, la confusione dell'attività volontaria e del desiderio. San Tommaso aveva un sentimento vivissimo della libertà dell'uomo; eppure, fecondosi la questione della natura delle nostre potenze attive, le fa consistere nella sola facoltà di amare. Quando l'amore si rivolge agli obietti materiali e non è guidato da altro che dalla sensazione, piglia il nome d'appetito; se poi è illuminato dalla ragione, l'amore si trasforma e diviene la volontà, che è un appetito razionale, cioè unito alla conoscenza. Per quanto sia grande l'autorità di San Tommaso in queste gravi materie, noi non possiamo accettare la sua teoria, senza una riserva, o almeno senza uno schiarimento.

Chi potrebbe mai negare che l'amore dia calore e vita alla volontà? Ma sotto l'ardente ispirazione che spinge l'uomo al bene ed alla felicità, non si asconde un'altra

(1) Le lacune della dottrina di S. Tommaso sull'origine della conoscanza sono state maestrevolmente indicate dal sig. Abate Maret nella sua bell'opera, *Philosophie et Religion*. Parigi, 1856, in-8vo, V lezione.

Queste lezioni tradotte in italiano sono ora in corso di stampa nella Galileiana, che ne ha già pubblicate quindici nel Giornale. *Appendice della Lettura di Famiglia*, e quanto prima verranno in luce in un volume a parte.

facoltà, attività, forza, energia, come vi piace di chiamarla? Facoltà che ora combatte il desiderio, ora cede ad esso, e che in conseguenza non può essere costituita dal desiderio e dell'appetito; facoltà che novera i suoi momenti di deficienza e i suoi giorni di superiorità, ma la quale vincitrice o vinta, è e sentesi distinta dalla passione che la sollecita e l'incalza. V'ha una scuola che pretese di ricondurre allo stesso principio la volontà e il desiderio, considerandoli amendue come una trasformazione del bisogno, ed è la scuola di Condillac. Guardimi il cielo dallo stabilire un confronto fra la *Somma Teologica* e il *Trattato delle Sensazioni*. Se volessi fissare de'punti di ravvicinamento, vorrei piuttosto cercarli nel secolo XVII in Malebranche, che ha del tutto confusa la volontà e il desiderio, e che è stato da simile errore indotto a spogliar l'uomo d'ogni attività sua propria. San Tommaso col solido criterio che lo distingue ha saputo evitare siffatto scoglio; e non l'abbiamo sentito protestare contro la dottrina che disconosce l'efficacia delle cause seconde? (1) Ci sia dunque lecito di dolerci che il santo Dottore, troppo fedele alle lezioni d'Aristotele, non abbia fatto conoscere e risaltare la linea di profonda separazione che divide i fenomeni della sensibilità dalla forza della volontà.

Dopo queste riserve, solo in riguardo dell'esattezza scientifica, affrettiamoci a dire che non conosciamo un'opera filosofica, antica o moderna, in cui la teoria delle passioni sia stata presentata con maggiore svolgimento e giustezza della *Somma teologica*.

A principio del suo trattato sulle passioni, Cartesio, secondo ch'era solito, si dichiara mal sodisfatto di tutto ciò che è stato fatto innanzi di lui. « Non v'ha niente, ei dice (2), in cui maggiormente compariscano difettose le scienze dagli antichi, quanto ciò che essi hanno scritto

(1) Vedi sopra, lib. 1, sez. 3, c. II, t. 1, p. 183, e seg.
(2) *Les Passions de l'âme*, I parte, art. 1.

intorno alle passioni; perocchè, quantunque sia questa una materia la cui conoscenza è stata sempre trattata, e che non sembra presentare grandi difficoltà, essendo che ciascheduno sperimentandole in sè stesso, non ha bisogno di fare altrove alcuna osservazione per iscoprirne la natura; nondimeno quello che ne hanno insegnato gli antichi è sì poca cosa, e per lo più sì poco credibile, che io non ho speranza di giungere alla verità, se non scostandomi dalle vie che costoro han battuto. Onde è che sarò costretto di scriver qui nel modo appunto come se si trattasse di una materia non mai toccata da altri prima di me ».

Bene è manifesto che Cartesio fa a fidanza co' suoi lettori e con sè stesso. E non fu mai meno d'ora in diritto di far pompa di questo presuntuoso disprezzo del passato, del che a giusto titolo lo rimprovera Leibnizio. Sensa parlar d'Aristotele, pittore sì fedele del cuore umano, Cartesio avea sott'occhio, nella *Somma* di S. Tommaso, un corpo di dottrina eccellente, che doveva aver conosciuto quando studiava presso i Gesuiti nel collegio della Flèche. Qualunque siasi la riverenza dovuta al suo genio, osiamo dire che è lontano dall'aver superato, e neppure eguagliato i modelli che rigettava come indegni di lui. Non solo in S. Tommaso l'analisi delle passioni è spinta molto più oltre, non solo si presenta spoglia delle minuzie fisiologiche di cui rigurgita l'opera di Cartesio, ma l'ordine della genealogia e le naturali corrispondenze de' nostri sentimenti son meglio intesi e spiegati. Sull'esempio d'Aristotele, l'Angelo della scuola ha chiaramente veduto che l'amore, ossia lo slancio spontaneo dell'anima verso i suoi fini, è il fondo della sensibilità; perciò vi rannoda tutte le passioni, che altro non sono per lui che le modificazioni successive e diverse di questo sentimento fondamentale. Ora non fu meno assai fortunato nella sua ispirazione Cartesio, allorchè volle ridurre a sei le passioni primitive, di cui la prima era l'ammirazio-

ne? Su tal punto Bossuet si separa apertamente da lui, e piglia a guida l'Angelico Dottore.

La scienza, è forza pur riconoscerlo, si arricchisce, di secolo in secolo, di osservazioni che sempre più rischiarano la natura dell'uomo. Di quanto, per esempio, non è debitrice agli Scozzesi? Quanti fatti ignorati o mal descritti non sono stati da essi con paziente sagacità messi in luce! Sarebbe un negar giustizia a quei laboriosi ed abili ingegni il sostenere che nulla abbiano aggiunto al retaggio del passato. Quanto a noi, non abbiamo alcuna difficoltà di confessare che le loro opere contengono sulla sensibilità un gran numero di preziosi particolari, che non è possibile trovare altrove. Ma la gloria che rivendichiamo per S. Tommaso e pel suo principal duce Aristotale, si è quella che essi ci presentano con ampli svolgimenti una teoria delle passioni fondata sulla più esatta conoscenza del cuore umano, e che si presta a coordinare le scoperte parziali dovute ai progressi dell'esperienza.

Capitolo VI.

Dottrina Morale.

I. Dio, ultimo fine dell'uomo e principio sostanziale del bene. Si esamina un'obiezione. La dottrina di San Tommaso favorisce l'egoismo? — II. Azione di Dio sulla volontà. Senso filosofico del dogma della grazia. — III. Solidità della parte pratica della morale di San Tommaso.

Abbiamo ora a dimostrare l'eccellenza della morale di S. Tommaso; compito delicato non meno della discussione sulla sua dottrina religiosa, perocchè, in morale come in teodicea, l'Angelo della scuola è stato l'interprete fedele della tradizione cattolica; e sia che si adot-

tino i suoi pensamenti, sie che si rigettino, l'approvazione e il biasimo risalgono più in alto che a lui, e sembra che giungano fino alla Chiesa.

Il principio fondamentale della morale di S. Tommaso si è che le creature non possono saziare il cuore dell'uomo, che egli è fatto per conoscere e per possedere Iddio, e che solo in questo possedimento treva la beatitudine.

Il cristianesimo ci ha tanto famigliarizzato con siffatte idee, che i filosofi hanno in certa guisa perduto l'abitudine di fermarsi sopra di esse. O che le giudichino evidenti anche troppo per richiedere una dimostrazione, o che al contrario le rigettino come nozioni dozzinali, fatte pe' ragazzi e pel volgo, essi si mostrano generalmente disposti a passarle sotto silenzio, ed a sostituirvi le nuove massime d'una metafisica più astratta e più oscura.

Ciò non pertanto la ricerca del fine ultimo dell'uomo non è ella lo scopo principale della scienza de' costumi? È forse cosa indifferente che questo fine si definisca la visione, o il possesso di Dio?

I moralisti dell'antichità domandavansi in che consiste il bene supremo; i moralisti moderni domandansi qual'è la regola a cui dee l'uomo conformare le propria azioni; San Tommaso vuole anzi tutto farci conoscere il nostro ultimo fine. In ultima analisi è lo stesso problema che riproducesi sotto tre diverse forme; ma S. Tommaso lo stabilisce in un modo più profondo e più vero che non gli antichi, i quali alla loro volta, per quanto ci sembra, su questo punto superano i moderni. Infatti la ricerca di una regola delle azioni umane suppone la distinzione tra il bene che l'uomo ha da fare e il male da cui ha da astenersi. Senza dubbio, ove il bene e il male si confondessero, ogni regola sarebbe superflua, e noi non avremmo motivo alcuno di operare in una maniera piuttosto che in altra. Ma in che cosa consiste il bene, se non nel compiere il proprio destinato? Bisogna dunque aver dato precedentemente la definizione della destinazione dell'uomo per istabilire scientificamente quali sono, rapporto ad

esso, le cose buone o cattive, e per dedurne le regole che debbon moderare la sua condotta, e che partoriscono le sue diverse obbligazioni. Finchè il fine per cui l'uomo è stato creato resta un mistero, la questione del bene supremo e quella dei doveri sono insolubili e la scienza dei costumi non ha che una base incerta e vacillante. Dopo le riserve da noi fatte nel corso di quest'opera contro il metodo di S. Tommaso, rileviamo per noi le stabilire che in ciò che concerne il dovere, il santo Dottore, lungi dall'invertire l'ordine delle questioni, l'avea più fedelmente serbato che non pochi filosofi antichi e moderni.

Ma lasciamo da parte la questione di metodo, ed applichiamoci al fondo stesso delle cose, che sono molto grandi e sublimi, e che perciò meritano tutta la nostra attenzione.

I.

Dio, che è il principio degli esseri, non ne è egualmente il fine? Il destinato dell'uomo non consiste forse in conoscerlo e possederlo? Fuori di queste verità, qual valore speculativo e quale interesse pratico può mai conservare la morale?

Le scuole che si fermano alla sensazione, che ripongono il sommo bene nella voluttà, come Aristippo, o nel benessere, come Epicuro, son condotte a far senza le Divinità. La prima, anzi la sola lezione che ci danno, è di combinare la nostra vita per modo da assicurarsi in questo mondo la maggior somma possibile di godimenti. Si mostrerebbero poco conseguenti seco stesse se ci venissero a predicare le virtù a nome di un altro principio diverso dall'egoismo, o se ponessero sotto i nostri occhi altre ricompense che le gioje puramente terrene.

Le santa voce della natura, come diceva Rousseau, ha sempre protestato contro tali umilianti dottrine. Ma senza soffocare il grido della coscienza umana e senza avvilire il nobile sentimento del dovere riducendolo a' cal-

coli del personale interesse, il filosofo non può egli altresì pigliare sbaglio sull'indole dei legami che uniscono la verità morale alla verità religiosa?

Tostochè il nostro intelletto si è elevato alla nozione della legge morale, comprende che una tal legge suppone un legislatore supremo che l'ha promulgata collo scolpirla nel cuore dell'uomo, ed un supremo potere che conferma la sua autorità con ricompense riserbate ai buoni e con castighi che infliggonsi a' malvagi. Dio insomma mostrasi alla ragione come l'autore e il vindice della legge. Senza fallo un tal concetto è capitale, e le scuole che l'ammettono non possono subir l'accusa di degradare la virtù e di scrollare le basi della moralità pubblica e privata. Ma basta egli per ispiegare lo stretto, intimo ed essenziale vincolo che rannoda la perfezione morale alla sua divina sorgente? Il legislatore umano assegna a ciascun membro della società il fine cui deve tendere, e la regola che dee tenere; ma non è egli stesso questo fine e questa regola. Egli incoraggia con ricompense, ma tali ricompense consistono in certi vantaggi esterni che sono estranei e indifferenti alla sua persona. Potremo noi separare eziandio la giustizia di Dio dalle leggi eterne? Potremo noi darci a credere che, al pari de' sovrani terreni, il Legislatore Divino non sia l'obietto necessario de' comandi e delle promesse che intima agli uomini colla voce della coscienza? Una affatto supposizione non avvilisce la grandezza infinita di Dio? Non sottrae all'anima umana la sua più sublime e più brillante prospettiva?

Non basta dunque dire che Dio è l'autore della legge morale, e che egli ricompenserà un giorno la virtù, come punirà il delitto; bisogna giungere fino a riconoscere che Dio è l'essenza medesima del bene, la giustizia in atto, la legge vivente che si conosca da per sè stessa da tutta l'eternità, e che rivelasi alla ragione colle opere sue, e sovra tutto colla sua idea. Quando la filosofia si ferma prima di essere pervenuta a tale altezza, ella

avanti tempo abbandona l'opera sua lasciandola incompiuta, e la morale non essendo rannodata al suo principio sostanziale, minaccia rovina, simile ad un monumento dal quale si togliesse l'armatura prima di aver posto la pietra che deve essere la chiave della volta di tutto l'edifizio.

Ma come possiamo rappresentarci la perfezione di Dio, senza credere immantinente che egli è il termine di tutte le aspirazioni dell'umana natura? Il nostro intelletto apprende delle verità immutabili, e pure tutto si cangia intorno a noi; il nostro cuore sperimenta desiderii infiniti, e tutto quaggiù l'irrita senza saziarlo. Dio solo può riempire il vuoto immenso de' nostri pensieri, del nostro amore. La virtù è uno sforzo che fa l'anima per rassomigliarsi a Lui; la felicità perfetta consiste nel possederlo. Fra questi due termini, la felicità e la virtù, la ragione stabilisce un'equazione di cui ella possiede il segreto.

Allora tutte le facoltà dell'anima sono applicate alla pratica del bene. Quando il dovere ci si mostra sotto forma astratta di una legge che comanda ciò che si ha da fare, e che vieta ciò che si ha da schivare, non parla che la ragione, la cui voce è di leggieri soffocata dalle passioni e dagli interessi; ma quando il dovere si personifica in certo modo in un essere vivente che ne è il principio e lo scopo non ha minore possanza per vincolare la sensibilità che l'intelletto. La sensibilità ama gli oggetti appresi dall'intelletto, vi aderisce e ne gode; un segreto moto del cuore accompagna e vivifica le contemplazioni dell'intelligenza; ma quale obietto più degno d'infiammare i desiderii dell'anima che l'Essere infinito, sorgente inesausta di ogni giustizia e di ogni bontà? Perciò niun sentimento è più energico, niuno ha più impero sull'uomo del sentimento religioso. Quai maraviglie non ha prodotto! Quai traviamenti non ha emendato! Qual coraggio non ha trasfuso! Quai patimenti non ha calmato! Mentre gli altri sentimenti si raffreddano col tempo, la fede e la pietà conservano il loro ardore e non cessano di operar prodigi.

Il principio dunque che S. Tommaso ha posto raccomandasi alle meditazioni dei filosofi pel doppio vantaggio di essere ad un tempo il più elevato e il più pratico di tutti. Se si risale la serie di tutti i nostri concetti, non si può dare una più sublime definizione del fine dell'anima, che facendolo consistere nel possesso di Dio. Se si discende all'applicazione, non si dà regola di condotta che eserciti più grande autorità sugli uomini Il moralista che non si appoggia su queste sublimi idee, non potrebbe fondare logicamente la scienza de' costumi. Vuol egli riformare i suoi simili, e piegarli a virtù, queste massime medesime, che la ragione ne' suoi più audaci voli non può sorpassare, sono eziandio le più efficaci per l'indirizzo dei differenti caratteri e delle varie passioni.

Con siffatti insegnamenti, indirizzati a tutti gli uomini, il Cristianesimo ha conquistato il mondo, ha innamorato di sè tanti nobili genii ed ha domato l'energia selvaggia dei popoli settentrionali. La gloria di San Tommaso si è di aver dato la teoria di questi divini precetti che aveano cangiato faccia all'universo. Essi rivivono nella sua dottrina sotto le fredde formule dell'argomentazione scolastica.

Si è fatto talora rimprovero a San Tommaso di ciò che, a parer nostro, forma la superiorità di sua morale. Si son trovati scrittori che han preteso che riporre il fine dell'uomo nella beatitudine era un confondere l'onesto coll'utile, ridurre la virtù all'amor proprio, ed ignorare le più elementari condizioni della moralità (1). Strano

(1) Abbiamo avuto il dispiacere di trovar siffatta critica in una tesi presentata, or sono alcuni anni, alla facoltà delle lettere di Parigi, da Leon Montet, che immatura morte ha poi tolto all'insegnamento e alla filosofia (*De principiis quibus constat Thomae Aquinatis Ethica Commentatio*, Parigi, 1848, in 8vo), vedi pag. 27 e segg. L'autore giunge a dire che la dottrina di S. Tommaso conduce alla negazione della virtù, e che toglie all'uom dabbene l'ultimo suo conforto nella sventura. « Ex Thomae propositis nullam esse virtutem colligi possit ut illa animi consolatione qua une in rebus adversis substantamur, jam orbemur » (pag. 43). In alcune pagine innanzi avea

rimprovero che mostra come anche uomini, per altro onesti, possono esagerare e spingere fino al dispregio un principio vero! Come se l'Angelo della scuola non avesse spiegato il suo principio per modo da prevenire qualsivoglia equivoco. Come se una filosofia la quale c'insegna a fondare in Dio tutte le nostre speranze potesse esser tacciata d'egoismo! La passione soggiogata e il dovere volontariamente adempiuto anche a costo dai più dolorosi sacrifizi, sono senza dubbio la sorte ed il trionfo dell'umana natura. Ma San Tommaso ha forse disconosciuto la bellezza del disinteresse e dell'eroismo? Sull'esempio di tutti i grandi del Cristianesimo, non ha egli predicato l'annegazione e il sacrificio? Vero è che egli ha accettato l'uomo tale quale fu creato da Dio, e che nulla ha detratto a quell'immenso desio di felicità che è nell'intimo d'ogni anima; ma ha posto la prima condizione della felicità nella virtù, e con una veduta più sublime, assegna alla virtù, per suprema ricompensa il possesso di Dio (1). Sarebbe critica molto meticulosa e molto austera quella che non trovasse gua-

scritto che nell'opera di S. Tommaso non v'è posto per la morale: « Affirmare non dubitaverim nullum esse locum doctrinae morali in opere quod inscribitur D. Thomas, pag. 19 ». Egli è incredibile che simili giudizii siano stati emessi da uno scrittore laborioso, istruito e ragguardevole.

(1) La dottrina di S. Tommaso sulla vita e sulla destinazione è stata esposta nel modo più eloquente e giustificata dal P. LACORDAIRE nelle conferenze da lui predicate a Tolosa nel 1854, e che han già veduto la luce. Mi limito ad estrarre dalla prima conferenza le seguenti linee: « Senza dubbio resta sempre fermo che la felicità è il nostro ultimo fine, essendo Dio la felicità per essenza; ma resta fermo eziandio che il nostro ultimo fine consiste nella perfezione, perocchè Dio che è la suprema beatitudine è insieme la perfezione infinita. Somiglianti a Lui nella nostra natura, non possiamo separare nelle nostre tendenze ciò che in Lui si trova per lo stesso titolo e nel medesimo grado. L'amor della felicità non è la prima cagione che ci fa amare il bene, e l'amor del bene non è la prima cagione che ne fa amare e cercare la felicità. Sono due moti inserti in noi, che derivano da unica sorgente, contemporanei nella loro espansione, eguali nella loro forza, e che aiutandosi a vicenda sulla terra, hanno entrambi in Dio, dopo il tempo di prova, il loro immutabile appagamento ».

rentigia in siffatta dottrina, e che la giudicasse inferiore alla vera nozione del dovere, dissimulando quanto in essa si contiene di fecondo e salutare.

Nel secolo XVIII i quietisti biasimavano i sentimenti di timore e di speranza che vanno congiunti in tutti gli uomini all'amore di Dio: essi volevano che questo amore per essere meritorio fosse spoglio di qualunque mescolamento carnale, che l'anima amasse Dio unicamente per lui stesso, senza sentimento di piacere, senza riguardo alla beatitudine che trova nel possedimento dell'Essere infinito. La chimera dell'amor puro, chi il crederebbe, rivive nella pretensione di questi filosofi, i quali insegnano il culto astratto del dovere privo di qualunque emozione soave e consolante. Non si potrebbe, mi sia lecito il dirlo, chiamarli i quietisti della filosofia, e opporre loro ciò che Bossuet rispondeva a Fénélon?

« Che illusione non è mai quella d'abituare le anime a riguardar come interessati i santi gemiti della Chiesa accesa in questo esilio dal desiderio di possedere il suo sposo in mezzo alle gioie del cielo? di stimare San Paolo un mercenario, quando egli agogna la felicità di esser con Gesù Cristo, come un lucro che rianima la sua speranza; e mercenarii altresì i martiri, allorchè vedendosi, con San Paolo medesimo, quali vittima destinate alla morte e vicine ad esser immolate, sentonsi più potentemente eccitati dalla prossima ricompensa ?...... Se le anime non trovano in Dio altro alimento alla loro pietà che la sola idea puramente intellettuale ed astratta dell'Essere infinito..... che altro rimane, senza dubbio contro l'intenzione dell'autore ma in forza di conseguenze certe, se non stabilire il deismo, che Dio non voglia! estinguendo tutti i sentimenti della pietà cristiana o facendola consistere in discorsi vani ed in puntigli (1)... Quanto non sarebbe più conforme alla sana dottrina,

(1) *Sommaire de la doctrine* de M. l'archevêque de Cambrai, § 6. Opere complete, ediz. di Versailles, tom. XXVIII, pag. 302 e segg.

proseguiva Bossuet, stabilire l'amor puro e casto, insegnando ai perfetti non già ad abbandonare la vednte della salute e del premio eterno, ma a purificarsi quanto è possibile dai desiderii terreni e dalle cupidigie che incessantemente combattono in noi l'ardore dell'amor di Dio; e a procedere con passo uniforme nelle vie della salute, in mezzo alle prosperità ed alle avversità del mondo, e sivvero nelle aridità e nelle consolazioni della vita spirituale, e nelle vicissitudini di un'anima ora fervente ed ora abbattuta a scoraggiata? (1) ».

Conveniamo che S. Tommaso non ha intrapreso l'analisi metodica, la regolare discussione dell'idee morali. Non ha segregato la nozione del bene dagli altri concetti dell'intelligenza umana, nè descritte le caratteristiche nè ricercata l'origine, nè raccontate le sue successive trasformazioni scientifiche. In una parola ei non ha fatto l'opera di Kant; non ha composto una critica della ragion pratica, come non avea tracciato la critica della ragion pura. Ma s'anderebbe oltre il rigore, e si dimenticherebbero ingiustamente le leggi della storia, biasimando un filosofo del secolo XIII, perchè non intraprese quello che solo potè farsi quattro secoli dopo e in condizioni affatto differenti. Quando lo scetticismo tutto ha usurpato, quando ha messo in derisione le verità più fondamentali, è forza ripigliare l'edificio dalla base, è forza penetrare fino ai più intimi elementi del pensiero, affine di rafforzare, se è possibile, la certezza indebolita. Ciò avvenne, come è noto, dietro lo spaventoso pirronismo di David Hume, che motivò l'intrapresa filosofica di Kant. Ma in un secolo di fede, in un'epoca in cui le basi della scienza e del credere erano solidamente stabilite, neppure l'idea di un'opera siffatta poteva affacciarsi, e non s'affacciò allo spirito di nessun filosofo; senza che ne eccettuiamo neppur Raimondo Lullo, la cui *Grand Art*, specie di scherzo logico, avea tutt'altra indole. Aggiun-

(1) *Ibid.*, §. 16, pag. 349.

gasi che se il metodo critico ha il vantaggio di dare maggior rigore di esattezza all'esposizione delle verità morali, presenta altresì l'inevitabile pericolo di ridurre la scienza dei costumi e della vita ad una specie di algebra inflessibile, che non tiene alcun conto del sentimento, e le cui formule per lo più oscure sono impotenti contro il cuore dell'uomo. I discepoli di Kant non accecati dall'entusiasmo, credono forse ch'egli abbia del tutto schivato un siffatto pericolo? Sono sicuramente libri maravigliosi la *Critica della ragion pratica* ed i *Principii metafisici della morale:* ma non sarebbero riusciti anche più compiuti se un qualche spirito vivificante avesse animato il sistema? Non vi si riscontra, proprio nel fondo e non già soltanto nella forma, un'austerità o piuttosto un'aridità eccessiva, che condanna queste belle opere a rimanersi inefficaci pel miglioramento morale della società? Sotto il suo metodo sì arido, San Tommaso cela almeno una dottrina vivificante, s'indirizza a tutto l'uomo, e lo rigenera e lo salva.

II.

Ma S. Tommaso non c'insegna solo a ricercare in Dio il nostro fine ultimo e la nostra felicità; aggiunge che per compiere i nostri destini in questo mondo e nell'altro, è necessaria la grazia di Dio, una grazia che non è la ricompensa dei meriti nostri, ma che precede eziandio le buone intenzioni, che illumina, dirige, sostiene e santifica la volontà.

La questione, l'abbiamo già notato, è soprattutto del dominio della teologia, e questo solo motivo ci dispensa dall'insistervi lungamente; pur tuttavia non ha ella altresì una parte eminentemente filosofica? Il genere umano che i filosofi han la giusta pretensione d'istruira, non è egli in diritto di chieder loro quanto valgano le facoltà dell'uomo, e se da per sè stesse, senza il soccorso di Dio, sono capaci di farlo pervenire al suo fine?

Egli è un torto comune alla maggior parte delle scuole moderne l'aver distolto l'attenzione da questa rilevante ricerca, o giudicatala inutile e vana o l'esser rimasti spaventati dalle difficoltà dell'impresa. Non parlo già solamente delle scuole empiriche che lo spirito generale di lor dottrine metto su tal punto intieramente fuor di causa; ma può farsi lo stesso rimprovero a certi filosofi che per l'estensione e per l'altezza del loro punto di vista pareano al livello di somiglianti problemi, e che non pertanto gli hanno trascurati. Percorrete l'opere di Kant, e non troverete neppure una sillaba sulla portata e su'limiti naturali delle nostre facoltà attive. Siccome l'illustre filosofo dimostra la libertà mediante la legge morale, ne inferisce necessariamente che i precetti della legge possono tutti compiersi colle sole forze della libertà. Ei non par neppure che dubiti che lo stato di combattimento tra la volontà e la grazia sia stato l'argomento della disputa più spinosa che abbia travagliato e diviso gli uomini.

Frattanto senza invocare i lumi della rivelazione e restringendosi nell'ordine dei fatti naturali attestatici dall'esperienza, quanti non si trovano indizj certi e irrefragabili di un'azione tutelare e sovrana, che seconda e rende efficaci i liberi moti della creatura?

Invano l'anima nostra pretenderebbe di bastare a sè stessa e di operare in un'assoluta indipendenza da tutte le cose. Essa non giunge a sequestrarsi dal rimanente dell'universo nè a sottrarsi alla impressioni spesso inavvertite, che le vengono da tutto ciò che la circonda. Nelle determinazioni che parrebbero le più spontanee ella è eccitata da secreti movanti, i quali senza che essa se ne accorga, la provocano ad operare. Il grido della coscienza le dimostra chiaramente che è libera; ma questa libertà, sì accostante e sì cara al cuore dell'uomo, spesse volte si addormenterebbe, se non fosse stimolata da un esterno eccitamento. Perciò appunto i più degli uomini, ad onta che sieno padroni delle loro azioni, trovansi in parte determinati da mille circostanze che concorrono a decidere di

loro sorte. Qual mai influenza non esercitano sovra di essi la nascita, il temperamento, il clima, l'educazione, i consigli, gli esempi, l'opulenza, la povertà, la salute e la malattia? Cangiandosi gli oggetti che ci circondeno, le nostre idee e i nostri sentimenti seguono tutt'altro corso; sorgono altri gusti ed altre abitudini, un'indole differente, una nuova carriera, miserabile o fortunata, splendida od oscura, forse delittuosa od eroica.

Prendete l'esistenza la meno agitata; voi vi riscontrerete molti incidenti che la sola forza della volontà non potrebbe giammai spiegare. Perchè mai lo spirito come il cuore ha i suoi momenti di aridità e di sterilità ne'quali l'attività morale trovasi come sospesa? Parchè mai in altri tempi l'anima si sente come dilatata e schiudesi agevolmente alle impressioni più generose della verità e della virtù? Qual'è la cagione che ad ora ad ora ci accieca e c'illumina, prostra il nostro coraggio e lo rianima, getta l'anima nostra nella tristezza e l'inonda delle più dolci speranze? Se tali effetti sorprendenti son l'opera dell'uomo, ond'è mai che non gli può dominaro a sua posta?

Ma quando un'anima abbandona le sue antiche vie, per cui forse andava a perdersi, come un S. Paolo, un S. Agostino od una La Vallière, allora sopra tutto è visibile la presenza di una forza che è superiore alla volontà, quantunque il più delle volte operi di concerto con essa. A trasformare le indoli non ci richieggono necessariamente quei tremandi colpi che sconvolgono un'esistenza; basta a ciò l'avvenimento il più comune e indifferente, un incontro, una lettura, una conversazione, un affanno del cuore, una reminiscenza. In forza di una subita conversione tu vedi alla mollezza sottentrare le austerità, alla licenza il rispetto per l'ordine, all'incredulità la fede, all'egoismo l'abnegazione e il sacrifizio, al vizio la virtù. Come mai compiesi un siffatto cangiamento o diciamo meglio questa rigenerazione morale? La volontà vi prende parte senza dubbio; ma non opera da sola ed è attratta da incentivi sovrassensibili. Dietro la scena sta un attore

nascosto, la cui mano dirige le molle che le imprimono il movimento.

Consideriamo i caratteri della misteriosa operazione che compiesi in tal caso nel fondo più intimo dell'anima. Generalmente, noi non l'abbiamo preparata con alcun passo, con isforzo veruno; ella ci sorprende all'improvviso e la volontà sentesi tocca, soggiogata, trascinata, prima ancor che la ragione abbia potuto riflettere sull'avvenimento che determina la sua istantanea trasformazione. Tale operazione dunque è puramente gratuita; sorpassa i nostri meriti, previene i nostri desiderj e la nostra speranza. Le anime, da essa ecoitate e per essa rigenerate, non possono riguardare il cangiamento che compiesi in loro come una ricompensa ad esse dovuta; esse non aveano maggiori diritti di quelle che restano abbandonate alla loro propria sterilità od alle loro abitudini corrotte. Finalmente tale operazione è di una sovrumana efficacia che non è circoscritta al presente, ma abbraccia l'avvenire. Quando essa ha commosso un cuore, ei ne serba per lungo tempo la profonda traccia, e ben di rado ritorna alle sue antiche vie, gli oggetti che avean per lui altra volta le maggiori attrattive, hanno omai perduto la loro seduzione; egli è tutto della religione e della virtù.

Come chiameremo pertanto questa potenza arcana che opera siffatti cangiamenti nell'uomo? La denomineremo caso? Ma il caso è parola vuota di senso, sotto la quale si nasconde l'ignoranza o l'empietà. Non abbiamo difficoltà di pigliare dalla teologia il nome di grazia che esprime quanto v'ha di preveniente e di gratuito nell'azione tutelare, a cui l'anima è sottoposta, e diciamo con S. Tommaso e col cristianesimo che l'uomo a compiere i suoi fini, eziandio terreni, non può nella sua condizione attuale fare a meno della grazia divina.

Al lume delle sante scritture e della tradizione cristiana l'Angelo della scuola ha precipuamente attinto la dottrina della grazia; ma a questo punto di veduta, ch'è proprio della teologia, ha dato prova di una fecondità,

di una profondità, e sovrattutto di un'esattezza che niun altro Dottore non solo mai ha superato, ma neppure eguagliato. Se fosse stato nostro ufficio di scrivere la storia del dogma cattolico, avremmo ad ogni passo incontrato le tracce del tomismo. Mi guardi il cielo dal consigliare o incitare coll'esempio i filosofi a seguire i teologi nelle spinose loro discussioni su tali materie! Troppo spesso la dottrina della grazia ha suscitato nella Chiesa controversie ardenti, che hanno afflitto le anime sinceramente religiose. Ci dispiacerebbe adunque doppiamente che la filosofia ridestasse simili lotte, mettendosi per vie difficili, ove non è chiamata a battere. Ma v'ha uno scoglio forse anche più pericoloso della temerità, ed è l'indifferenza che conduce alla negazione ed al dubbio. Bisogna ben guardarsi che la filosofia, sotto colore di circospezione e sotto sembiante di rigettare soltanto una questione estranea ai suoi studii, non venga in ultima analisi a sopprimere il dogma essenziale della necessità della grazia (1).

Riassumendo, quando ci facciamo a considerare la dottrina morale di S. Tommaso sotto i suoi più generali aspetti, troviam degne di speciale osservazione le due massime fondamentali: 1.° Il fine dell'uomo consiste nel possedere Dio; 2.° La grazia di Dio è necessaria all'uomo, nella sua condizione presente, per conseguire il suo fine. Dopo diciotto secoli di cristianesimo, non può parere strano il raccomandare verità cotanto semplici alle meditazioni dei sapienti? Eppure dacchè tali verità sono tuttavia disconosciute o neglette, è necessario ricordarle alla filosofia dei tempi nostri; è necessario ricondurre l'attenzione degli

(1) Senza cercar testimoni nell'antichità, ciò che ne condurrebbe troppo lungi e ci porterebbe del tutto fuori del nostro tema, io mi restringo a ricordare che gli Stoici degli ultimi tempi riconoscevano che l'uomo per esser buono ha bisogno dell'aiuto di Dio. « Bonus sine Deo nemo est, » ha detto SENECA (*Epist.* XLI), ed altrove: « Nulla sine Deo mens bona est » (*Epist.* LXXIII). EPITTETO raccomanda al savio di ricordarsi di Dio e d'invocarlo. *Diss.* II, 18: « Τοῦ Θεοῦ μέμνησο· ἐκεῖνον ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην ».

spiriti sulle opere e sulla dottrina dell' illustre maestro che le ha insegnate, or son secent'anni, colla più grande autorità, e che può ancora servire di modello e di guida alla filosofia moderna.

III.

Ma il moralista che proponesi di regolare la condotta dell'uomo non si ferma su queste altezze, da cui lo sguardo non iscuopre che le grandi linee della condotta umana; ei discende alle particolarità della pratica, affine di osservare più da presso ciò che egli si propone di regolare.

Non è un dei minori pregi di S. Tommaso l'avere provveduto a questa duplice esigenza; prima col collocare nella definizione del nostro ultimo fine le regole fondamentali della morale; quindi col percorrere in tutti i sensi l'immensa scala delle applicazioni, e dedurre le ultime conseguenze dei principii stabiliti.

Abbiamo veduto che l'Angelico Dottore, descritta la natura e le condizioni della beatitudine, trattò in seguito della bontà e della malizia degli atti umani, della passioni, delle abitudini, delle virtù e dei vizii, della legge morale e delle diverse specie di leggi; come pure che per coronar l'opera sua disegnò il codice completo dei doveri dell'uomo in tutti gli stati della vita. A riempire convenientemente questo immenso quadro si richiedeva una vasta erudizione, molta destrezza, metodo ed acutezza d'ingegno, ma soprattutto una solidità di giudizio pressochè infallibile. Niuna di tali doti mancava a S. Tommaso, e tutte si riscontrano nelle varie questioni della *Somma Teologica*, e sopra tutto nella parte morale della medesima, dove rifulgono in tutto il loro splendore. Sulla maggior parte dei punti, le soluzioni proposte dal santo Dottore sono sì sapienti, sì esattamente conformi alla ragione, che hanno formato una specie di giurisprudenza morale adottata da quasi tutti i moralisti. Spessissimo

San Tommaso imita o copia i suoi predecessori; ma che monta ciò, quando la dottrina è eccellente? V'è una dote che il genere umano stima assai più dell'originalità, ed è l'esattezza e la verità delle opinioni. Una dottrina originale può esser talvolta mostruosa, come ne son prova Spinosa e altri molti. Una dottrina savia ed eziandio sublime può essere formata di elementi raccolti dovunque, che l'istorico saprà discernere, senza che si possa addebitare l'autore per essere stato felice nello scegliere e con abilità profittare dell'altrui.

Noi non iscriviamo un panegirico di San Tommaso; vorremmo solo concorrere a mettere la filosofia del tempo nostro in grado di giovarsi degl'insegnamenti di questo gran maestro. Ci è dunque necessario di riassumere almeno qualcuna delle sue più rilevanti teorie, per farne risaltar l'importanza.

Se il fine dell'uomo consiste nel possedere Dio, ciò che a Dio ne avvicina è il bene, ciò che da Esso ne allontana è il male. Il bene sta nel vivere secondo lo spirito; il male nell'abbandonarsi ai sensi che ci inclinano alle creature.

Ma questo formole generalissime esige svolgimento per essere rischiarata e resa completa. Per esempio, ad estimare la moralità degli atti umani, basterà forse il considerose l'azione in sè stessa, indipendentemente dalle circostanze di luogo, di tempo, ec., ed astrazione fatta dal fine che si propone chi opera? San Tommaso fa notare con molta giustezza che bisogna valutare ad un tempo tutti questi elementi per conoscere quel è il valore morale di un'azione. L'analisi che imprende a tal proposito è certamente degnissima di osservazione per la sua fedeltà e per la sua gentilezza. Si può infatti cadere qui in due eccessi, dei quali l'uno consisterebbe nel pronunciarsi sulla condotta degli uomini, senza considerare le loro intenzioni, l'altro nel considerare l'intenzione soltanto, trascurando totalmente l'azione presa in sè stessa. Il primo scoglio si evita agevolmente sopra tutto dagli

spiriti riflessivi, ma si cade di leggieri nel secondo. Quai sarcasmi non ha eccitato l'arte d'indirizzare e rettificare l'intenzione? San Tommaso ha conosciuto lo scoglio, ed ha saputo schivarlo. No, un'azione naturalmente buona non è meritoria, ove l'intenzione sia malvagia; ed un'azione naturalmente malvagia non può essere rettificata per la bontà dell'intenzione. Per meritare è necessario operare bene e con buon fine; solo a questa duplice condizione può darsi moralità e virtù. Tal'è la regola che S. Tommaso stabilisce: ella è, a parer nostro, irreprensibile, e scioglie la maggior parte delle difficoltà che incontransi nella pratica.

Quando viene a trattare delle virtù, San Tommaso comincia dal dividerle in virtù intellettuali e morali; quindi le riduce a quattro virtù cardinali, che sono la Prudenza, la Giustizia, la Fortezza, la Temperanza; da ultimo ammette tre virtù teologali, la Fede, la Speranza e la Carità. È forza convenire che questa distinzioni, proprie della tradizione filosofica e cristiana, sono fondate sulla natura delle cose, e che si vedono comparire in tutti i moralisti antichi e moderni.

Esaminiamo ora le solide obiezioni di S. Tommaso contro la riduzione delle virtù alla prudenza, giusta il sentimento delle scuole socratiche. Il santo Dottore preferiva alle agitazioni della vita attiva le dolcezze della vita contemplativa, come quella che è scopo a sè medesima; perciò ei non è alieno dal riguardare la prudenza come la madre di tutte le virtù. Ma appoggiandosi al senso comune fa vedere che pensare non è lo stesso che operare, e che l'uomo non effettua sempre il bene da lui conosciuto. Non basta dunque possedere la scienza per essere virtuoso, ma è ancora necessario passare abitualmente alla pratica del bene appreso dall'intelletto.

Tutta quanta l'antichità avea rigettato il paradosso degli stoici, che tutti i peccati degli uomini sono eguali; ma non avea per avventura scorto il lato metafisico della questione tanto profondamente quanto ha fatto S. Tom-

maso. Che cosa è il peccato? Una privazione, non già tale che distrugga l'ordine, ma tale che l'altera e lo distorba. Ora qualunque privazione che altera l'essere senza distruggerlo, può corromperlo più o meno. Sotto questo rapporto adunque vi sono necessariamente dei gradi fra' peccati.

San Tommaso diviene pel moralista una guida sicura soprattutto quando s'interna nello studio dei doveri. La parte della *Somma* che ha per titolo: *Secunda Secundae*, in cui descrive le norme dell'umana condotta sarà sempre la più abbondante miniera che la casistica abbia ad esplorare. Richiamate al pensiero le opinioni del santo Dottore sulla patria potestà, sulla limosina, sulla povertà volontaria, sulla proprietà, da noi citate come esempj nel primo libro di quest'opera. Sebene che su certi punti la morale più benigna del nostro tempo non troverebbesi d'accordo coll'Angelo della scuola, per esempio, quando condanna il prestare con interesse, e quando giudica sfavorevolmente il commercio; ma non dobbiamo tenere alcun conto della diversità de'tempi e delle condizioni? L'imprestito fruttifero avea forse nel medio evo lo stesso carattere che ha ai nostri giorni? Non era egli invece una vera usura, esercitata in grande, con circostanze le più proprie a renderla odiosa? Era dovere della Chiesa e dei suoi dottori di protestare contro siffatta oppressione esercitata dalla cupidigia sull'indigenza e sulla sventura. Del resto S. Tommaso, come abbiamo già visto, in queste materie non è assoluto. Dichiara lecito di ritrarre un qualche guadagno del proprio danaro, qualora ciò sia voluto da un imperioso bisogno e sia moderato.

L'abbiamo già ripetuto più volte, una delle più notevoli caratteristiche della dottrina di S. Tommaso è il senso pratico, e la perfetta intelligenza delle condizioni della vita sociale. Potea forse sospettarsi che questo moralista solitario, il quale fino dalla sua prima gioventù si era chiuso in un chiostro, avesse perduto la den-

tro qualunque conoscenza delle cose del mondo, e disimparato il linguaggio della terra per non più parlare che quello del cielo. Ma, lontano dagli uomini, ei li conobbe tanto bene, come se avesse vissuto costantemente in mezzo a loro; seppe disgiungere le loro passioni dai loro interessi, e non richiese dalla loro debolezza virtù impossibili. Invece di presentare loro il tipo di una perfezione immaginaria, la cui vana pratica avrebbe potuto allontanarli dai loro positivi doveri, insegna loro a servire Dio, vivendo in mezzo ai loro simili e adempiendo tutti gli obblighi della vita civile.

L'uomo ha un fine divino, che non può conseguire quaggiù; ma egli ha altresì un fine terreno. In conseguenza di smisurate brame che lo tirano al vero, al bene ed al bello, che è quanto dire a Dio, il suo cuore prova un potente ed indomabile impulso che stimola incessantemente le facoltà attive dell'anima, la invita ad esercitarle, la rende insoffribile il riposo, ad onta del diletto che vi ritrova, e diffonde un segreto incanto sulla lotte, benchè le riesca angosciosa. Allorchè gettando gli occhi su' nostri simili li vediamo spinti dalle stesse passioni che noi, agitarsi in tutti i sensi, e affaticarsi sia per vincere le forze contrarie della natura, sia per farsi schiavi a vicenda; e quindi dipoi risalendo all'età passate ci si para avanti alla mente lo spettacolo degli stessi bisogni e delle stesse fatiche che riproduconsi di secolo in secolo, come potremmo non riconoscere che la lotta energica dell'intelligenza e della libertà contro la materia, i conquisti della scienza e dell'industria, ed il progressivo miglioramento della condizione temporale dell'uomo, siano uno dei fini provvidenziali dell'umanità, e che tante migliaja di esistenze che oppresso i diversi popoli furono consacrati a quest'opera, non abbiano manifestato le intenzioni del Creatore?

I discepoli di Aristippo e di Epicuro, schiavi dei loro sensi, hanno disconosciuto la parte divina del nostro fine; il falso misticismo, per la sua impazienza, vorrebbe sop-

primerne la parte terrena; San Tommaso pieno del pensiero dell'eternità, ma dotato di uno squisito senso pratico, rischiarato dalla luce del Cristianesimo, ha insegnato una morale che si piega egualmente alle più ordinarie condizioni della vita ed alle più alte aspirazioni della medesima.

Capitolo VII.

Dottrina Politica.

I. Definizione della legge secondo San Tommaso. Superiorità di questa definizione in confronto a quella di G. G. Rousseau. Conseguenze che ne derivano. — II. Attinenze della Chiesa collo Stato. Origini storiche della sovranità temporale dei papi: loro giurisdizione morale, ciò che sussiste ancora della dottrina di San Tommaso sopra queste materie.

Esaminando la dottrina morale di S. Tommaso, ci siamo attenuti soprattutto alle verità fondamentali che giudicammo utili di mettere in luce, per ricordarle alla filosofia dei nostri tempi che spesso le ha sconosciute. Ora ci resta a considerare la parte giuridica e sociale del suo sistema.

Nessuna parte della filosofia di S. Tommaso ha riportato tanta gloria quanto la sua teoria sulle leggi. I suoi avversari concordano coi suoi partigiani che mai è stato meglio ispirato di quello che fu nelle pagine in cui stabilisce le regole che debbono dirigere il legislatore ed il giureconsulto. Anche nell'ultimo secolo, all'epoca in cui la sua influenza era del tutto scomparsa, non si negava che questa parte della *Somma teologica* non contenesse eccellenti vedute. Trattasi ora qui di ritrovare i titoli di questa lunga e stabile rinomanza.

I.

Che cosa è la legge secondo S. Tommaso d'Aquino? È una disposizione o un regolamento di ragione, in vista del bene generale, promulgato da colui che ha la cura della comunità: *Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

Se ponderiamo tutti i termini di questa definizione, non troveremo difficoltà a riconoscere che esprime sotto una forma, tanto sublime quanto rigorosa, i caratteri essenziali che danno alla legge la sua austera maestà.

Primieramente la legge è un regolamento conforme alla ragione. Dunque la legge non emana dalla sola volontà. La legge divina non è fondata sul decreto arbitrario di Dio. La legge umana o civile o politica non prende la sua forza obbligatoria dai capricci del legislatore.

Nel modo che il piano generale dell'universo è l'opera della sapienza e della bontà infinita, coeterna all'infinita potenza; così le leggi particolari che reggono le società debbono essere modellate dal sovrano sulle norme della retta ragione. Ciò che si allontana da questa regola suprema essendo opposto all'essenza stessa della legge, non è una legge, e non può portarne il titolo che per usurpazione.

Quando gl' interpreti della legislazione romana hanno voluto esprimere in una sola parola la sua incomparabile bellezza, che hanno potuto dire di più e di meglio, se non che essa era la ragione scritta, *scripta ratio*?

Secondo una scuola di pubblicisti, di cui Rousseau è rimasto fra noi il tipo il più eloquente, la legge non sarebbe che l'espressione della volontà generale che regolerebbe colla sua autorità tutti i doveri della vita civile.

Dottrina insidiosa e funesta che sotto il velo dell'adulazione diretta alle passioni della moltitudine, nasconde la sovversione di ogni giustizia!

E che! scriveva Cicerone, se i suffragi del popolo lo decidessero, il brigandaggio, l'adulterio, le falsificazioni dei testamenti diventerebbero dunque diritti? (1)

In politica la definizione del *Contratto sociale* ha per ordinaria conseguenza l'anarchia o il dispotismo.

Esso mena all'anarchia negli stati di democrazia pura, ove l'intiero popolo partecipa direttamente all'opera sublime della legge, ed ove le decisioni la più gravi, quelle che esigerebbero più maturità, più calma e più lume, sono abbandonate al capriccio tumultuoso della cieca ed incostante moltitudine.

Esso mena al dispotismo dal momento che le volontà particolari dei cittadini essendosi abbandonate nelle mani di un capo che incaricano di rappresentarli, costui in virtù della delegazione popolare fa da sè stesso la legge, l'interpreta e l'applica, ed esercita in tutti gli affari una suprema autorità, il cui solo freno positivo ed efficace è la moderazione personale del monarca (2).

La storia c'insegna che questa concentrazione estrema di potere è stata ripetutamente subita ed anche desiderata dalle nazioni le più fiere, come una necessità di salute pubblica. Quando le leggi sono sconosciute, l'autorità dei magistrati avvilita, la religione oltraggiata; quando il suolo minato dalle fazioni, trema sotto i piedi e che infallibili sintomi presagiscono una prossima ruina; come la società s'aggirebbe al pericolo di cui è minacciata, senza il soccorso di un braccio possente per ritenerla sul pendio dell'abisso? Felici i popoli, se in questi giorni di tormento e di ansietà la forza che viene da

(1) *De legibus*, I, c. 16: « Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum, jura constituerentur, jus esset latrocinari; jus adulterare; jus testamenta falsa supponere, si haec suffragiis aut scitis multitudinis probarentur ».

(2) MONTESQUIEU, *Grandezza dei Romani*, c. XV: « Non vi è autorità più assoluta di quella del principe che succede alla repubblica; perchè possiede tutta la potenza del popolo che non aveva potuto limitar sè stesso.

Dio cada nelle mani di un principe che non si lascia inabriare dalla prospera fortuna, e che sollecito di un regno onorato e glorioso, consacra l'assoluto potere di cui dispone, a rianimare la sicurtà, incoraggiare il lavoro e sviluppare tutti gli elementi della prosperità e della grandezza pubblica!

Ma non tentiamo la Provvidenza: non erigiamo in regola queste gloriose e fortunate eccezioni.

A quali pericoli non esporrebbe i diritti più sacri dei cittadini una sovranità che credesse tutto esserle permesso, da che esprime la volontà del maggior numero di essi! Importa in oggi soprattutto che le società si premuniscano contro queste illusioni dell'orgoglio e dell'ignoranza, sempre accompagnate da amari disinganni. Si sentiranno più forti, meglio stabilite, più onorate, gusteranno più tranquillamente i frutti della civilizzazione, se una volta si persuaderanno che il bene ed il male, la verità e l'errore non dipendono dalle loro decisioni arbitrarie, e che il sovrano, qualunque sia, monarca, popolo o parlamento, ha al di sopra di esso una regola di equità, a norma della quale le sue leggi sono giudicate dalla coscienza del genere umano.

Per gli spiriti che si vantano di essere positivi, questa potenza della ragione che l'occhio non vede, e che la passione disconosce, ha senza dubbio minore realtà che il suffragio popolare o l'atto di una volontà che si manifesta con segni materiali. Per essi questa ragione è un pensiero vano e chimerico, un suono che si perde nel vuoto, una frivola e sterile astrazione. Ma non c'illudiamo, questo segreto, che sembra sì fuggitivo e sì vano, ha egli solo la potenza di creare un'obbligazione ed un diritto. Obbedita o violata, l'invisibile giustizia resta la padrona delle coscienze. La volontà che ha il potere di resistergli, non ha quello di supplirla. Queste semplici parole: *Io voglio*, intimate ad un individuo libero, anche da migliaia di voci, non basterebbero mai perchè ei dica a sè stesso: *Io devo*. La volontà è una forza messa al servigio della legge che dovrebbe sempre adem-

piere, e che spesso infranga; ma la legge in quello che ha di più augusto, emana da una sorgente più elevata; e con S. Tommaso possiamo ripetere che essa è per sempre un regolamento conforme alla ragione, a quella ragione eterna di cui il pensiero dell'uomo è un pallido ritratto.

Ecco la base ed il primo carattere della legge. Passiamo all'altro che, secondo S. Tommaso, è quello di dover tendere al bene della comunità, *ad bonum commune*.

Da ciò discendono due conseguenze.

L'una è, che le cose che non interessano la comunità, che non hanno influenza apprezzabile sul suo destino, sono fuori del dominio della legge. Così il legislatore non deve occuparsi degli atti della vita privata che concernono l'individuo, e che non riguardano il bene dello stato, e fallirebbe al suo scopo, se tentassa di voler regolare ogni cosa ed ogni azione.

L'altra conseguenza della dottrina di S. Tommaso stabilisce che il primo dovere del legislatore è di dimenticare le sue affezioni personali e di ricercare l'utilità generale. Egli non lavora nè per sè stesso, nè per la sua famiglia, nè pei suoi amici, ma per tutta la sua nazione. Da questo ultimo segno, come S. Tommaso osserva dopo Aristotele, è facile riconoscere i buoni governi e di distinguerli dai cattivi. Perchè, per esempio, di tutte le forme politiche, la più viziosa è la tirannia? E, perchè sotto il regno di un tiranno, l'interesse di tutti è sacrificato sistematicamente all'amor proprio, alla cupidigia ed all'ambizione di un solo. Infatti le nazioni non sono state create per procurare a quelli che le governano, tesori, potere, onori, piaceri, gloria; ma i governi sono stati istituiti per assicurare alle nazioni il riposo e la sicurezza, che sono la prima garanzia della felicità pubblica e privata.

E un onore del tempo e del paese in cui viviamo che queste massime siano divenute per noi assiomatiche e famigliari, e che i depositari del pubblico potere abbiano più premura a metterle in pratica che gli stessi cit-

tadini non mostrino desiderio di prevalersene. Ma se vogliamo sfuggire al rimprovero d'ingratitudine, ricordiamoci che S. Tommaso la aveva energicamente proclamata, e che intorno a lui risonavano nella scuola cattolica, come l'eco della morale cristiana applicata al governo delle società, molto prima che penetrassero nelle istituzioni e che fossero divenute l'articolo essenziale del codice politico delle nazioni moderne.

Come ultimo elemento della legge, S. Tommaso indica la promulgazione che deve essere fatta da colui che ha la cura della comunità, *ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*.

Chiunque potrà notare che il lato senso di queste espressioni lascia il campo libero per poter essere applicata ad ogni specie di governo, democrazia, oligarchia, monarchia, come se la scelta di una forma politica fosse sembrata al santo Dottore un oggetto secondario. Infatti che importa che il potere, il quale promulga la legge appartenga ad un solo, o a più, o a tutti, purchè la legge sia conforme alla ragione, e che tenda al bene generale? Questo punto è il più importante; e da che questo è concesso, tutti gli altri ne sono conseguenze. Tuttavia San Tommaso ha benissimo veduto che la costituzione politica influirebbe sopra la legislazione, e che i popoli si troverebbero esposti a ricevere buone o cattive leggi, secondo la loro forma di governo. Quale è dunque il governo che ai suoi occhi offre più guarentigie? E la monarchia, perchè previene le divisioni, e perchè lo stato sotto il dominio di un capo unico, si trova costituito a somiglianza dell'universo ove un solo Dio governa tutte le cose. Ma la monarchia ha i suoi pericoli. Il principe è esposto a traviamenti e ad errori, che possono occasionare la perdita del suo popolo. Se commette dei falli, bisognerà, a rischio di scompigliare lo stato, togliergli violentamente il potere di cui abusa? No, ma è necessario di costituire la monarchia in maniera da farvi prevalere, per quanto è possibile, la causa della ragione e

gl' interessi generali della società. In altre parole, alla monarchia pura, che spesso inclina al dispotismo, bisogna sostituire la monarchia temperata; cioè una forma, sotto la quale il monarca è circondato da un consiglio di magistrati, eletti da tutta la nazione che, mediante il diritto di suffragio, è associata indirettamente alla gestione dei suoi propri affari. Tale è l'ultima parola della politica di S. Tommaso, la quale anch'oggi esprime il risultato più positivo ed il meno contrastato dagli sforzi ostinati delle moderne società per stabilire i governi sulle basi della giustizia.

Son lungi dal disconoscere il progresso operato nella scienza politica dopo S. Tommaso; ma questo progresso in generale consiste meno nella scoperta di nuove massime, che nell'esatta precisione che è stata data alle antiche, e nelle larghe applicazioni che ne sono state fatte. Ha piuttosto guadagnato il metodo che il fondo dei sistemi. Voi troverete nella *Somma teologica* e nel trattato del *Governo dei principi* la più parte dei concetti che hanno illustrato il nome dei pubblicisti moderni. Spogliati dall'inviluppo scolastico, ed esposti da incomparabili scrittori, in stile chiaro e robusto, questi stessi concetti son comparsi come una rivelazione, quando non erano che una semplice reminiscenza. Tanta è la seduzione che la bellezza della forma esercita sullo spirito degli uomini, e contribuisce al plauso popolare delle dottrine!

II.

Le teorie speciali di Tommaso d'Aquino si troverebbero sopra tutti i punti essenziali in perfetta armonia colle ultime conclusioni della scienza moderna, se il santo Dottore si fosse fermato nella deduzione dei doveri generali della dignità regia. Ma egli è andato più oltre, e pone l'edifizio politico già costrutto sotto l'alto patrocinio dell'autorità spirituale, rappresentata dal sovrano pontefice, e trasforma in tal guisa il governo civile,

qualunque sia la sua forma, in una specie di teocrazia. Dobbiamo ora passare a dell'ardue questioni; che nonostante la difficoltà di ben trattarle in poche parole, non possiamo dispensarci dal discutere.

Al di sopra dei poteri terreni, tutti passeggieri e perituri, S. Tommaso inalza la potenza immortale del papato, che proclama a nome del Vangelo e della filosofia, la sovrana dei popoli e dei re, e l'arbitra delle loro differenze. Sulla missione temporale, sulla funzione, se si può dire, politica della Chiesa, professa le massime che i legisti, difensori delle prerogative regie, hanno sì spesso e sì duramente rimproverato a Gregorio VII ed a qualche altro papa, come una intrapresa temeraria dell'autorità spirituale contro i diritti dell'autorità civile.

Sotto la loro forma storica, queste dottrine si contradetto anche dai teologi, non convengono nè col secolo, nè soprattutto colla Francia. Eccettuato qualche spirito eccessivo, senza carattere e senza missione, nessuno sogna a risuscitarle; la Santa Sede stessa senza ripudiarle apertamente ha rinunciato da lungo tempo a prevalersene.

A misura che il fine terrestre dell'uomo è stato più chiaramente distinto, nella mente della maggior parte dei popoli, dal suo fine soprannaturale e divino, l'autorità civile che è incaricata di provvedere al primo, ha scosso il giogo dell'autorità religiosa, le cui viste si estendono al di là dei tempi e metton capo nell'eternità. In oggi ha il sentimento della sua forza, ed è un giudicarla troppo favorevolmente affermare che essa ha ancora il sentimento dei suoi doveri, e che in nessun'altra epoca, la dignità e la libertà dell'uomo non hanno ottenuto garanzie nè più sincere nè più efficaci? La società che attende ai suoi affari con sicurezza e buon esito sotto la protezione dei magistrati secolari, si è abituata a riguardare la loro indipendenza come essenziale ai suoi propri interessi; da che essa suppone, anche ingiustamente, che le loro prerogative sono minacciate, si crede attaccata in quello che ha di

più caro. Qual braccio sarebbe sì forte da trionfare di questa convinzione inveterata, o tanto temerario, per attaccarla di fronte in favore della supremazia temporale del potere pontificio? Certamente le conseguenze funeste di una sì fella intrapresa non si farebbero lungo tempo aspettare; gl'interessi rispettabili, a nome dei quali si sarebbe formata, resterebbero seriamente compromessi, a senza che il potere civile avesse perduto una sola delle sue attribuzioni attuali, la religione, indebolita pei falli dei suoi imprudenti difensori, vedrebbe sfuggirsi la salutare influenza che conserva ancora sulle anime.

Ma figuratevi uno stato sociale differente; supponete al contrario una nazione semibarbara, ma tante più facile ad esaltarsi quanto mene la civiltà avrà ancora raddolcito l'ardore dei suoi sentimenti; una nazione animata da una pietà viva e sincera ma non illuminata, e che piena del pensiero del cielo concede una gran parte della vita alle pratiche religiose; a capo di questa nazione ponete un governo mal definito, spesse divise, impotente a proteggere la debolezza ed il buon diritto contro la violenza, inclinate a cedere alle sue proprie passioni, ed a trasgredire, per appagarle, tutte le leggi della morale: sotto questo regno di forza brutale, come stupire che il potere spirituale il quale è il sole rifugio degli sventurati e degli oppressi, sia invocato dalle anime le più generose, come il dominatore supremo dei popoli e dei re?

La Chiesa cattolica fino dai primi secoli del medio evo ha rappresentato la forma di una società regolarmente stabilita, la cui forte gerarchia, e le cui leggi semplici e liberali sorpassavano tutte ciò che l'antichità aveva offerto di più compito. Nella medesima epoca, a testimonianza di tutti gli storici, la società civile si trovava senza regole fisse di governo, abbandonata a tutti gli abusi della forza ed a tutti i disordini dell'anarchia. Per una coincidenza notevole, questa società sì poco organizzata era in generale credente; la religione la circondava da tutte le parti, e dalla culla alla tomba, l'uomo

percorreva una strada semioata di divini emblemi, e le cerimonie del culto formavano, per così dire, le necessarie stazioni. Tutto contribuiva a dare al potere spirituale, anche nell'ordine politico, una preponderanza che facilmente poteva trasformarsi in sovranità. Quanto meno siamo oggi inclinati alla teocrazia, tanto più il medio evo vi si trovava spinto per le stesse invincibili ragioni che spingono le nuove generazioni a preferire il potere secolare. Se qualche cosa può far maraviglia è che l'influenza del sacerdozio non sia stata più generale, ed il suo trionfo più completo.

Meglio forse di ogni altro re, Luigi IX seppe conciliare la difesa dei diritti della sua corona, col rispetto filiale per la Chiesa; ma quali virtù e qual pietà, quale saviezza e quale vigilanza non portò sul trono?

Egualmente gran principe che fedel cristiano, reprimeva nei suoi stati l'estorsioni e l'anarchia, vi faceva regnare una severa giustizia, promulgava savie leggi, ed assicurava così alla nazione le garanzie di sicurtà e di moralità che la maggior parte degli altri popoli domandavano alla Chiesa. L'eccellenza del suo governo fece sua prova anche in faccia a Roma. Fra le cause che contribuirono al progresso dell'autorità pontificia, sono state certamente la tirannia, le rapine ed i cattivi costumi di tanti altri principi.

Lascio agli storici la cura di esaminare come i papi abbiano usato dell'immenso potere che la Provvidenza aveva collocato nelle loro mani. Allorchè una storia imparziale avrà notato i suoi errori ed i suoi falli, che la più consumata prudenza non risparmia in politica alla debolezza umana, resterà sempre un immenso cumulo di servigi e di liberalità, che bastano per giustificare la confidenza che l'autorità ecclesiastica ispirò per sì lungo tempo alla società civile (1).

(1) Sull'origine ed i resultati storici della sovranità temporale dei papi, bisogna leggere la bella opera dell'abate GOSSELIN, *Pouvoir du pape au moyen âge*, etc. Parigi 1845, in-8vo.

Quando S. Tommaso difendeva le attribuzioni temporali del papato, quando cercava nelle sante Scritture e nella tradizione della Chiesa l'origine della sovranità politica dei successore di S. Pietro, e che tentava di farla accettare come una istituzione di diritto divino, bisognerà convenire che il santo Dottore non cedeva alla suggestioni di una pietà inconsiderata, ma che s' ispirava allo spettacolo dei fatti sociali e alle massime sparse in quell'epoca nei differenti popoli della cristianità.

In oggi che le istituzioni ed i costumi hanno subito profondi cangiamenti, qual valore la sua dottrina conserva, e con quale misura può applicarsi alle nuove relazioni che il corso delle cose ha stabilito fra la potenza spirituale e la potenza laica?

La supremazia temporale della Santa Sede ha perduto la sua ragione di essere; ma è lo stesso della sua giurisdizione morale, dalla sua autorità sulle anime e della sua competenza universale in materia dei doveri? Nel ripudiare la porzione dell'eredità del passato, che non conviene nè alle nostre idee, nè ai nostri bisogni, guardiamoci di non respingere egualmente quello che è l'essenza stessa del papato, e che in ogni tempo, anche in quello di acciecamento morale avrà sempre la forza di rinvigorire i caratteri e rialzar le coscienze.

Vi sono nel mondo spiriti privi di ogni sentimento religioso, pei quali l'essenza della religione consiste nella formalità, e che ridurrebbero, se potessero, il cristianesimo alla pompa esteriore delle sue cerimonie. Concedono che il sacerdote adempia alle funzioni le più pompose del suo ministero, che amministri i sacramenti e che preghi al feretro dei morti; ma sotto il pretesto che il regno di Gesù Cristo non è di questo mondo, crederebbero ben fatto che lasciasse andare gli affari di questa terra, senza mischiarvisi sotto alcun titolo. Eccetto questo, protestano della loro deferenza pel clero, e non disconoscono l'utilità della sua influenza, di cui un governa abile saprà sempre, secondo essi, trarre un vantaggioso partito.

Se la Chiesa cattolica potesse essere confusa colle altre istituzioni dell'ordine civile, sembrerebbe giusto che si contentasse della modesta parte che gl'indifferenti le assegnano, e dei favori che le promettono in ricompensa della sua docilità. Ma la missione che essa adempie non è una delegazione del magistrato politico, nè l'ha ricevuta da Cesare, nè è a lui che deve renderne conto. Il suo primo titolo agli occhi dei popoli ed ai suoi, è di essere stata divinamente istituita per insegnare agli uomini la giustizia e la carità. Se vi sono degli uomini che ricusano di ascoltare la sua parola, se la respingono e la perseguitano, essa non resta dispensata, per la loro indifferenza e pel loro risentimento, dai suoi doveri verso l'umanità e la verità. Dal momento in cui cedesse a motivi puramente umani, e scoraggiata per la indifferenza degli uni e per la persecuzione degli altri, cessasse di predicare e tutti egualmente la legge di Dio, chi non vede che essa tradirebbe il suo ministero, e che porterebbe alla sua autorità un colpo mortale?

Ma di tuttociò vedete voi la conseguenza? Se la missione della Chiesa è di moralizzare gli uomini, tutte le questioni, in cui la morale è interessata, sono necessariamente di suo dominio. Ad ogni situazione della vita essa deve una direzione; a tutti i dubbi ed a tutti gli scrupoli di coscienza deve una risposta. Non sfuggono alla sua competenza i doveri sociali e quelli che nascono dalle relazioni fra governi e governati, come pure definisce, spiega e commenta tutti gli altri. Insegna ai fedeli di ogni età e di ogni condizione ciò che la legge divina ordina, ciò che proibisce e ciò che permette in tutte le diverse occorrenze della vita. Ecco adunque che senza estendere ambiziosamente le sue attribuzioni, per la sola forza delle cose, la Chiesa è condotta sul medesimo terreno che il legislatore civile; eccola che penetra per mille parti nella pratica, e che giudica le questioni sociali con l'autorità che i cattolici riconoscono nel suo augusto carattere. Perchè siccome parla a nome del cielo, la sua parola non

ammette dalla parte dei fedeli nè resistenza, nè incertezza; ciò che essa approva è per essi la verità, ciò che condanna è l'errore, qualunque possano essere i voleri del poter temporale, al quale non è stato confidato, come al sacerdozio, il deposito delle tradizioni cristiane, ed il discernimento del bene e del male.

Si vuole sottrarsi a questa conseguenza? Bisogna allora affermare che la Chiesa limitata all'insegnamento letterale del dogma ed alle generalità della morale, si debba tenere per l'avvenire lontana da tutto il resto; che le cose della terra le divengano straniere; e che neppure deve cercar di comprenderle, nè di leggere nei fatti della storia i decreti della giustizia di Dio. Ma invano questo isolamento egoista arriderebbe alla nonouranza dalla animo volgari; la natura dell'uomo ed il corso degli avvenimanti non permetterebbero che sempre durasse. Non parlo di quelle epoche tempestose, nelle quali la società tremante e smarrita invoca il soccorso del sacerdote e lo scongiura ad unirsi ad essa per allontanare il pericolo che minaccia la religione e lo stato, ma anche nei giorni di calma e di prosperità è conforme alla missione del potere spirituale che, ritirato in sè stesso, si rassegni all'inazione, al silenzio ed all'oblio? Supponete una di quelle questioni, come spesso se ne presentano, che sono politiche nel senso che toccano numerosi interessi temporali, e che non possono essere risolute senza il concorso dell'autorità civile, ma che si riferiscono nello stesso tempo alle medesime basi della moralità pubblica e privata, la questione per esempio del traffico degli schiavi o quella della schiavitù coloniale; la Chiesa, cioè il papato che la rappresenta, potrà essere indifferente? Dovrà essa lasciar credere col suo silenzio che non ha insegnamenti da dare, e che la religione, e il cristianesimo non hanno niente a vedere in simili materie? Gli avversari della Santa Sede sarebbero i soli a trionfare del suo silenzio, e non mancherebbero di denunciarla, come una confessione d'indifferenza o d'impotenza.

in un soggetto che ha dato luogo a prevenzioni ancora sì vive, siamo fortunati di poter citare la testimonianza di uno scrittore, di cui nessuno vorrà negare la molta esperienza e lo spirito sommamente liberale.

« Sempre, dice Remusat (1), resteranno nella vita della società cose tali che produrranno guerre ingiuste, leggi inique, atti di usurpazione e di oppressione. Ora la religione, sì o no, la morale religiosa almeno, ha da dare un avvertimento su queste cose? E se ha da dare il suo avvertimento, è possibile ed è giusto che la Chiesa si taccia? Deve essa sottomettersi docilmente alla iniquità potente, e sarà sulla terra senza coscienza? Mai l'opinione delle nazioni cattoliche ha fatto discendere la coscienza sì in basso. Che sarebbe del sacerdozio, se egli, che regna per la parola, dovesse tutte le volte che la società è in questione, condannarsi al silenzio?... Non è questo, aggiunge con energia Remusat, l'esempio lasciato da Cristo, egli ha subito la violenza, ma non ha taciuto avanti ad essa ».

A Dio non piaccia che reclamiamo per la Chiesa il diritto pericoloso di escire dal suo santuario per mire di dominio temporale; ma le parole pronunciate nel santuario traversano le mura del tempio, e trovano la loro applicazione al di fuori. La religione è la scienza della salute; ma una delle condizioni della salute sono le opere. Essa rivolge il pensiero dell'uomo verso l'eternità, ma la preparazione dell'eternità è la vita presente. Conoscere su questa terra i suoi doveri e praticarli è il cammino più sicuro per pervenire alla beatitudine. Come annunciare agli uomini il fine che gli attende al di là della tomba, senza indicar loro la condotta che debbono tenere su questa terra, ciascuno nella condizione in cui Dio l'ha collocato? L'autorità civile incatenerà la parola di Dio pronta ad escire dalla bocca del sacerdote? Questa è l'odiosa ed

(1) *S. Anselmo da Cantorbéry*, p. 440 e 444.

impotente pretensione di ogni dispotismo; e una filosofia che cercasse giustificarlo o scusarlo, proclamerebbe da sè stessa la propria viltà.

Ogni volta che dal conflitto d'interessi o di passioni insorge una nuova questione, la Chiesa nella sua prudenza non si crede certamente obbligata ad alzare la voce e a dare una solenne decisione; ma che farà se in avvenimenti difficili le coscienze turbate s'indirizzano ad essa, come a sorgente di verità, domandando consiglio? Dissiperà forse i loro scrupoli col silenzio? Ricuserà di ajutarle nelle loro incertezze? Il temporeggiare in simili casi avrebbe tutti i caratteri di un rifiuto, se non fosse una specie di abdicazione.

Adunque nonostante gli ostacoli che la legislazione moderna ha moltiplicato intorno al sacerdozio, affine di preservare la società dai suoi usurpamenti, la Chiesa non resta estranea a ciò che succede nella civil società; essa si occupa negli affari del mondo, e v'interviene perpetuamente, non con atti di un primordiale diritto sul temporale, ma con esortazioni, con avvisi, e qualche volta con decisioni dottrinali, come l'arbitra dei doveri, e con un'autorità sovrana sulle coscienze cattoliche. La sua primazia temporale sulla cristianità, strettamente legata ad uno stato sociale che è distrutto, è scomparsa colle circostanze che l'avevano prodotta; ma la sua giurisdizione morale sussiste e sussisterà sempre perchè è essenziale alla costituzione del papato.

Questa inevitabile influenza dell'autorità religiosa sulle anime fedeli non dovrebbe offendere lo stato, nè turbare i filosofi. Se la cattolicità per svolgersi e sussistere nelle varie nazioni avesse bisogno di riunire il potere spirituale e il potere temporale nelle medesime mani; se in essa come in Russia si confondesse il pontefice col monarca, e la medesima persona perchè è monarca dovesse esser pontefice, certamente vi sarebbe luogo a temere che sulla sorte riserbata alla libertà e dignità umana si avesse a gemere ancor lungo tempo e precisamente finchè non fosse rotta questa

unione illegittima; ma la Chiesa Cattolica, messa al coperto l'indipendenza civile e politica del suo Capo Supremo pel libero esercizio del potere spirituale, non adopra altra forza che quella che resulta dall'adesione volontaria delle coscienze alle verità che essa insegna. Quindi l'assentimento che essa ottiene per via di persuasione non incatena e non avvilisce la libertà. L'uomo accetta senza degradarsi i suoi giudizi, egualmente che si sottomette all'esortazioni del padre di famiglia, ai consigli dell'amicizia, all'autorità del genio e a tutte le potenze morali che governano i pensieri e le azioni degli uomini.

Ecco ciò che ci sembra sussistere delle massime del medio evo sulla missione temporale del poter religioso In questa misura e sotto queste riserve concediamo che la dottrina di S. Tommaso, che ne fu la sincera espressione, sia adattata ancora alle attuali condizioni della società.

Le delicate questioni che abbiamo toccate sembreranno forse a qualcuno dei nostri lettori troppo speciali, troppo estranee alla filosofia per doversi trattare in quest'opera. Ma dunque in questa critica rivista delle opinioni di S. Tommaso dovevamo trascurare le sue dottrine sul governo delle società umane, uno degli oggetti che gli antichi stimavano il più degno delle meditazioni del savio? O dovevamo lasciare nell'ombre queste teorie della dipendenza del potere civile, e della supremazia del potere spirituale, che caratterizzano la politica del santo Dottore? Come sarebbe permesso allo storico il tacere e l'astenersi dal discutere materie che riguardano le più alte verità ed i più preziosi diritti? Se egli non deve imprudentemente impegnarsi in controversie pericolose, ha però l'obbligo di non indietreggiare davanti a quelle che si presentano per così dire da sè stesse, e le deve intraprendere con franchezza, tentando spandervi i lumi che sono il frutto dello studio imparziale e coscienzioso della verità.

CONCLUSIONE

Prima di posare la penna, gettiamo un ultimo sguardo sulla strada che abbiamo percorso, e riepiloghiamo brevemente queste lunghe e laboriose ricerche.

Lo studio al quale ci siamo dedicati solleva una questione pregiudiciale, che sembrando non interessare che la storia del passato si ricongiunge alle controversie le più spinose del tempo presente. In S. Tommaso d'Aquino, e generalmente nei dottori scolastici, vi è propriamente parlando una filosofia?

Non senza ragione il medio evo è considerato dal volgo non che dai dotti, come l'età d'oro della fede, o almeno come l'epoca più splendida della teologia cristiana. Ma dovremmo per questo concludere che dal secolo X al XV, il progresso del pensiero religioso abbia soffocato completamente il volo della ragione? L'esperienza ha provato che i teologi avversi alla filosofia, ed i filosofi nemici della religione si accomoderebbero egualmente a questa conseguenza. I primi credono trovarvi la prova che per divenire e rimaner cristiano, bisogna spingere l'umiltà fino ad annichilare in sè la libera riflessione; i secondi si tengono autorizzati dall'eccesso di questa pretensione a condannare il cristianesimo, in nome di quegli istinti innati che portano l'uomo a rendersi conto di ogni cosa, e che non furono mai tanto sviluppati, nè tanto invincibili quanto ai nostri giorni. Noi non crederemmo perduta la fatica che abbiamo impiegato in queste ricerche, se contribuissero a distruggere in tutti gli spiriti di buona fede l'ipotesi che serve di argomento a così funeste teorie. Per quanto la Chiesa sia stata venerata nel medio evo, per quanta sommissione abbia ella ricevuto, i dottori scolastici con San Tommaso alla testa concordano che esiste realmente un ordine di verità morali e religiose accessibili alla

ragione, e di cui non solo la dimostrazione, come si è preteso, ma la ricerca (*inquisitio*) è l'oggetto proprio della filosofia. Colui che allora avesse sostenuto che la scienza e la fede sono inconciliabili, e che bisogna necessariamente sacrificare l'una o l'altra, avrebbe cagionato più che sorpresa; e ritengo fondatamente che gli anatemi della scuola, uniti a quelli della Chiesa, non gli avrebbero lasciato un sol momento la scusa d'ingannarsi in buona fede.

È vero che questi discepoli assidui ed entusiasti di Aristotele, stimavano darsi verità tanto sublimi che la ragione non può raggiungere; ma la filosofia obbliga forse a professare che, a differenza delle altre facoltà della nostra natura, l'intelletto possieda un valore illimitato ed infinito? A questo conto il numero dei veri filosofi si troverebbe estremamente ristretto, perchè quanti se ne potrebbero citare, anche fra i più presuntuosi ed audaci, che abbiano avuto una sì grande speranza e sì vasti pensieri, e che abbiano presentato sì alte prospettive al genio dell'uomo?

E vero che nel pensiero di S. Tommaso e dei suoi contemporanei, la filosofia è alleata naturale del cristianesimo; ed il migliore uso della ragione, il frutto della scienza la più solida e la più desiderabile, è di confermare nelle anime le credenze evangeliche; ma sarà interdetto di gettare uno sguardo su' vantaggi pratici della scienza sotto pena di essere accusato di volerla abolita? Che sarebbe di una filosofia indifferente alle sorti del genere umano, inutile alla sua moralità e alla sua felicità e che si limitasse alla sterile adorazione di sè stessa? Non sarebbe per certo la filosofia di Cartesio e di Bossuet, di Leibnizio e di Malebranche, nè la filosofia di Bacone, di Locke e di Newton. Se i saggi dell'antichità apertamente ripudiavano ogni sorta di commercio colla religione pagana, ciò avveniva perchè essa non offriva agli uomini altra dottrina che un tessuto di favole incoerenti e corruttrici; ma con quale entusiasmo non avrebbero salutato la benefica luce del cristianesimo! Lasciamo all'odierna Germania questo sogno insensato di una scienza egoista, che crede bastare a sè stessa, e non abbiamo la semplicità di

credere che il medio evo abbia disonorata o distrutta la filosofia, per averla coltivata cogli occhi a col cuore fissi sul Vangelo, come sulla regola che poteva meglio purificare i traviamenti dello spirito filosofico.

Non solamente il medio evo ha avuto, nel senso proprio della parola, una filosofia i cui innumerevoli monumenti sono sfuggiti per la maggior parte ai guasti del tempo, ma una filosofia che si è sviluppata con tali proporzioni e con tali ricchezze, che sono state eguagliate, ma non superate. E per non parlare che del solo maestro che forma l'oggetto principale di questi studi, qual'è la questione che S. Tommaso non abbia affrontato? Senza dubbio incomincia dalla teologia che è lo sua principale occupazione, ma per quanto sia vasta la scienza di Dio, egli non si limita ad essa. Vi aggiunge la psicologia, la morale a la politica, ciascuna suddivisa respettivamente in un certo numero di parti che abbracciano presso a poco tutti i problemi che la curiosità umana può a sè stessa proporre. A rischio di ripetermi inutilmente, ricorderò che la psicologia di S. Tommaso contiene ad una volta le regole della vita. la dimostrazione della personalità umana contro il panteismo di Averroe, e la più particolarizzata analisi delle facoltà dell'intelletto, della sensibilità e della libertà, di cui la nostra anima è dotata. In morale il santo Dottore non si limita ad enunciare in termini generali la distinzione del bene e del male, ma sugli elementi diversi della moralità, sugli atti umani, sui vizi e le virtù, sulle differenti specie della legge, su i doveri dell'uomo, in ogni condizione della vita, egli offre un insieme di decisioni sì estese e sì solide, che niente si riscontra di più considerevole in alcun altro scrittore. Le questioni puramente politiche occupano egualmente il loro posto nella *Somma teologica;* e se non si trovano trattate abbondevolmente, bisogna ricordarsi che la morte non gli permise di terminare il trattato del *Governo dei principi* che doveva racchiudere l'esposizione completa delle sue teorie sociali.

Per quale sforzo di genio o di erudizione l'Angelo della scuola ha potuto comporre questa estesa e ricca filosofia?

Abbiamo veduto che i sentieri da lui battuti erano aperti già da molto tempo, e che nelle questioni di ogni materia aveva avuto guide che ci siamo sforzati di indicare esattamente Fra gli antichi, Aristotele; fra i padri della Chiesa, Sant'Agostino, fra gli Arabi, Avicenna ed Averroe, hanno fornito quasi tutti i materiali del suo sistema Fenomeno degno di osservazione! I due più grandi teologi del cristianesimo, Sant'Agostino e S. Tommaso, si sono in parte formati, come filosofi, alla scuola degli antichi; l'uno si è inspirato in Platone, l'altro in Aristotele e nell'Angelico Dottore l'influenza del peripateticismo ha lasciato vestigi sì profondi che permette appena di discernere le traccie dell'invenzione originale.

Ma guardiamoci da ogni pregiudizio, da ogni esagerazione sistematica. San Tommaso è peripatetico; sì, senza dubbio; lo è in metafisica, in psicologia, in morale, in politica, cioè in tutti i rami della filosofia, e sopra tutti i punti essenziali ho trovato in Aristotele abbondanti ed ammirabili lumi, ai quali egli si è inspirato. Ma qualunque fosse la venerazione che professava per questo incomparabile modello, non lo riguardava come infallibile, e non lo ha sempre seguito. Se adotta la sua dimostrazione sull'esistenza di Dio, rigetta o almeno modifica la sua dottrina sugli attributi divini. Se si vale della sua definizione dell'anima, svolge, conferma e dimostra con una precisione che non è in Aristotele e che allontana ogni equivoco, la spiritualità, la personalità e l'immortalità del soggetto pensante. Approva le basi della morale peripatetica, ma sopra questo fondamento, quale nuovo edificio egli non inalza? Ei fa un intero trattato delle leggi, la più dotta analisi del peccato e del vizio, ed espone la dottrina della grazia, e la dottrina morale della carità, sì poco conosciuta dai pagani, che si citano appena tre o quattro testi dell'antichità in cui ne sia fatta menzione! Infine per ciò che riguarda il sistema politico, se San Tommaso pensa come Aristotele sull'origine delle società e sulle differenti forme di governo, non si riscontra forse nei consigli che dà ai principi, una forza reli-

giosa e liberale che non ha in conto alcuno la sua sorgente nell'aristotelicismo? Così accanto alla soluzione peripatetica, il santo Dottore mette in generale un correttivo o una spiegazione che la completa, l'emenda e la rinnova. Egli corregge e depura la sapienza dei gentili; la ristaura, oso dire, nel senso in cui il cristianesimo ha ristaurato la natura umana e la ragione, che esistevano quattromila anni avanti la venuta del Messia, ma che la divina parola ha rialzate, raddrizzate ed ingrandite, aprendo innumerevoli prospettive al genio ed alla virtù (1). Quando cerco definire la filosofia di San Tommaso, non posso meglio rappresentarla che come una vasta sintesi, la cui maggior parte dei materiali sono di Aristotele, ma nella quale il cristianesimo serve di regola, come altrove ho detto, per apprezzare il valore delle opinioni, per approvar le vere e condannar le false.

Si dirà che S. Tommaso non ha potuto accettare in parte, ed in parte respingere le dottrine del filosofo greco senza cadere in continue contradizioni? Perchè l'obiezione fosse fondata, non basterebbe che Aristotele avesse fedelmente tirato dai suoi principj tutte le conseguenze che essi racchiudevano; bisognerebbe di più che S. Tommaso le avesse sempre intese ed applicate nello stesso senso che lo Stagirita.

Non è un mediocre lavoro fissare il senso delle formule peripatetiche. Più generazioni d'interpreti si sono affaticate a spiegare i molti dubbi che esse sollevarono fino dall'antichità, e nonostante tutte le incertezze non sono ancora cessate. Se i peripatetici dei primi tempi hanno esposto diversamente il pensiero del loro maestro, non era senza dubbio vietato a S. Tommaso intenderlo alla sua maniera. Riconosco che la sua ammirazione pel filosofo greco lo ha fatto sempre pendere per la più favorevole interpretazione, ma manchi o no per eccesso d'indulgenza, la sola regola che era tenuto ad osservare, era di non smentire il proprio commento. Eccellenti giudici stimano

(1) *Ephes*, C. I, v. 10: « Instaurare omnia in Christo ».

che la teodicea peripatetica non si presti alla deduzione degli attributi morali di Dio, e che la psicologia peripatetica sia inconciliabile colle nozioni della spiritualità e dell'immortalità. Noi dobbiamo contentarci di ricordare e di riepilogare le nostre risposte sparse in tutta quest'opera. Non si può forse con Aristotele e con S. Tommaso provare l'esistenza divina pel moto; rimuovere dalla nozione di Dio ogni elemento materiale e definirlo una pura intelligenza; e non si può anche logicamente, con S. Tommaso e contro Aristotele, ammettere che Dio conosce tutto e governa tutto? Non si può come Aristotele e S. Tommaso sostenere che l'anima sia la forma del corpo, nel senso che anima il corpo, ed è il principio di tutte le funzioni della vita corporale; e nello stesso tempo senza cadere in veruna inconseguenza non è permesso credere come S. Tommaso, malgrado alcuni passi equivoci di Aristotele, che l'anima sia una sostanza diversa del corpo, che abbia per essenziale attributo il pensiero, non l'estensione, e che per conseguenza appartenga all'ordine degli spiriti e possa sopravvivere agli organi? Il nostro secolo conosce a fondo la potenza della logica, lo concedo; e illuminato da forti studi storici, conosce meglio dei nostri antenati il vero valore dei sistemi, non lo dissimulo; ma i dottori scolastici non erano ancora essi dotati di qualche sagacità? Ignoravano forse intieramente l'arte di spingere un principio fino alle sue ultime conseguenze? Se le parti della metafisica peripatetica, ammesse da S. Tommaso, avessero contenuto la negazione del dogma fondamentale della religione, mi persuado difficilmente che il pericolo fosse sfuggito a questo giudizioso spirito e alla vigilante penetrazione della Chiesa. In una parola San Tommaso, secondo noi, non deve essere tacciato d'inconseguenza per avere professato l'aristotelicismo, ogni qual volta condanna gli errori intorno a Dio ed all'anima che altri discepoli di Aristotele stesso non hanno saputo evitare. Senza incorrere in conclusioni contraditorie, ha potuto commentare la filosofia antica alla sua maniera ed attingervi largamente, e nondimeno ripudiarne alcune parti. Ed è questo un lavoro che era

maravigliosamente adattato alla sua indole; perchè se non possedeva allo stesso grado degli antichi e di alcuni moderni, il genio dell' invenzione, aveva ricevuto un dono assai raro, e forse più prezioso in filosofia, voglio dire, quel discernimento superiore che chiude la via all'errore, qualunque sia la seduzione sotto cui si presenta, e che appigliandosi alla verità l'appura, la mette in evidenza, ed assicura il suo impero sugli spiriti.

Come tutte le opere dell'uomo, l'intrapresa di San Tommaso ha trovato avversari. Noi abbiamo delineato in generale il quadro di queste lotte ostinate, che incominciarono alla morte di S. Tommaso, che furono rallentate ma non spente dal culto che la Chiesa decretò alla sua memoria, e che si sono prolungate per diversi incidenti fino agli ultimi giorni della scolastica. Malgrado l'ardore che fu spiegato nelle lotte fra i Domenicani e Francescani, si sarà notato che la discussione si portava sempre meno sull' insieme della dottrina che sopra punti particolari, che in oggi compariscono di ben poca importanza. Le scuole del medio evo non offrono quelle differenze decisive, profonde e indelebili che si osservano nelle scuole antiche e moderne. Sulla natura e sulla fine dell'uomo, sulla sua condizione in questa terra, su i suoi doveri verso sè stesso e verso gli altri, sulle relazioni tra Dio e il mondo, temi perpetui delle controversie umane, non hanno essi presso a poco un simbolo comune? Il punto sopra cui maggiormente discordano è l'individuazione, cioè un problema puramente fattizio, nato dall'abuso dell'astrazione, e che sparisce come un'ombra davanti la realtà. Simili dispute, il cui senso troppo astruso non può comprendersi, non presenteranno mai, qualunque siano le proporzioni che esse prendano, quell'amabile varietà che è la condizione richiesta per interessare la mente e il cuore. Ed è questa, per dirlo alla sfuggita, una delle cause che rendono disgustevole lo studio della scolastica. Se è vero che la storia suppone una successiona di avvenimenti, assai grandi in sè stessi, o nelle loro conseguenze, per interessare la posterità, qual materia può offrire allo sto-

rico della filosofia un'epoca, i cui sistemi non fanno che ripetersi l'un l'altro; o se differiscono, non offrono che graduazioni appena discernibili?

Dopo avere esposto le vicissitudini della dottrina di S. Tommaso, dovevamo mostrare quali servigi può rendere alla presente generazione. Abbiamo successivamente considerato il suo spirito generale, il suo metodo e le soluzioni che dà alle principali questioni della teodicea, della psicologia, della morale e della politica.

Questa discussione era piena di difficoltà di ogni sorta che noi non avevamo cercate, ma innanzi alle quali non dovevamo indietreggiare. Abbiamo rilevato con tutta sincerità le opinioni dell'Angelo della scuola, che ci sembravano richiedere una rettificazione, e con la stessa franchezza abbiamo indicato la parte eccellente e durevole della sua filosofia. Secondo noi il suo metodo, adattatissimo per sviluppare alcune qualità dello spirito, come la sagacità, la finezza e la precisione, è meno favorevole a quegli slanci d'immaginazione e di cuore che prevengono la riflessione, che spesso la suppliscono, e che saranno sempre di un grande ajuto nella ricerca della verità; il suo metodo dà troppo al ragionamento, e troppo poco all'esperienza psicologica, sì profondamente consultata dalla scuola di Cartesio. In teodicea S. Tommaso mostra una preferenza troppo esclusiva per la prova dell'esistenza di Dio, che trae dal moto, e non dà il suo vero valore alla dimostrazione di S. Anselmo, fondata sull'idea stessa dell'essere perfetto, contemporanea ai primi sviluppi dell'intelletto. In psicologia non rileva abbastanza nè la parte propria della ragione nella formazione della conoscenza, nè la differenza della volontà e del desiderio. Infine a proposito dell'individuazione, quando crede toccare lo scopo, non giunge, a traverso gravi inconseguenze, che a teorie arbitrarie, tanto meno fondate, in quanto che la questione che dà luogo a questi sforzi di logica, è una difficoltà tutta artificiale, ingrandita a torto dalla scuola. Ecco secondo noi i principali difetti che un critico severo può rilevare nella parte puramente filosofica delle opere di

S. Tommaso. Ma accanto a queste lacune, a queste oscurità, e se anche si vuole a questi errori, qual ricco fondo di verità sublimemente definite e dimostrate! Non solamente i trattati di teodicea e di morale di S. Tommaso sostengono il paragone coi più grandi sistemi che i tempi moderni abbiano prodotto; ma quanti se ne potrebbero citare che li abbiano eguagliati in esattezza ed anche in profondità? Nè Cartesio, nè Leibnizio, nè la Germania moderna hanno veduto meglio, nè più lungi. Spesso si ripete, ed ultimamente ancora leggeva in una raccolta giustamente stimata, che il genio del secolo XIX si trovava alle strette colla *Somma teologica* (1). Lascio ai rigidi censori di S. Tommaso la cura d'insegnarci qual vasto orizzonte e qual nuova carriera la metafisica dei nostri giorni abbia aperto all'intelletto dell'uomo. Per mia parte ho spesso ammirato il merito distinto e lo stile ingegnoso dei loro scritti, ma mi si permetta di dirlo, salvo le eccellenti applicazioni del metodo psicologico, non conosco un solo dei loro migliori pensieri che non si trovi nella *Somma teologica*, e potrei citare dei punti su' quali l'Angelo dello scuola offrirebbe alle incertezze di questi nobili e vivaci intelletti la più vantaggiosa direzione. Può rincrescere senza dubbio all'orgoglio dei tempi nostri il confessare che, nell'ordine filosofico, i secoli precedenti ci abbiano lasciato poche incognite regioni da esplorare, e che la maggior parte di quelle teorie, di cui andiamo sì alteri, siano state insegnate già da più di seicento anni da generazioni, che poco fa ancora passavano come vissute nella barbarie e nell'ignoranza. Ma che? la conoscenza delle verità morali è sottomessa alle stesse condizioni che le scienze fisiche? Suppone forse una serie d'invenzioni che si sviluppano di tempo in tempo allargando indefinitamente i limiti dello spirito umano? O piuttosto non è essa il patrimonio dell'umanità? Non vi ha una filosofia eterna

(1) *Rivista dei due Mondi*, 1° Settembre 1853, p. 942: « Senza dubbio la *Somma* è un magnifico monumento: lo spirito umano vi s'innalza, ma un giorno vi si è trovato alle strette; e quantunque fosse superbo l'edifizio, l'oste era troppo grande per la casa ».

(*perennis quædam philosophia*), diceva Leibnizio, che nessuna scuola ha inventata, che tutte hanno riconosciuto, che l'antichità ha presentito, che il cristianesimo ha sanzionato, che i padri e i dottori della Chiesa hanno insegnato alla società pagana e barbara, che il medio evo ha trasmesso ai tempi moderni, e che si ritrova ancora nei nostri stessi sistemi come tradizione immutabile dello spiritualismo?

Non aggiungeremo più che una parola, che servirà di conclusione pratica a questa opera, almeno per ciò che riguarda lo studio e l'insegnamento della filosofia. Se un longo conversare coll'Angelo della scuola non ci ha ingannato, se, come un illustre scrittore dei nostri giorni ha detto, la *Somma teologica* è uno dei grandi monumenti dello spirito umano, è necessario che ottenga un largo posto, non solamente nel nostro rispetto e nella nostra ammirazione, ma nei nostri studi. Aristotele e Platone, Cartesio e Leibnizio sono fra le mani di tutti, e le loro opere servono di base all'insegnamento pubblico nella maggior parte delle scuole. Perchè S. Tommaso sarà il più trascurato degli altri maestri della scienza? Perchè respingeremmo noi una guida così sperimentata, e che può prestare un utilissimo soccorso all'educazione delle menti? Sarebbe facile estrarre dalle opere di S. Tommaso un gran numero di eccellenti testi, tutti alla portata della gioventù, che fornirebbero la materia di un corso sostanzialissimo. Si obbietterà forse le numerose imperfezioni dello stile della *Somma teologica*? Ma la lingua di Aristotele non è senza difetti? Non è piena di formole astratte, che non sono nè meno dure nè meno oscure dei sillogismi del Dottore Scolastico? Vi sarebbe forse qualche cosa di più grave che i vizi della forma, come per esempio il contatto troppo immediato del dogma cristiano? Noi non vorremmo ritornare sopra considerazioni che più innanzi abbiamo fatto valere; ma domanderemo, se si creda in buona fede che per lo sviluppo della ragione sia più pericoloso il contatto dell'ortodossia cattolica, che quello dei più mostruosi errori insegnati dai savi della Grecia? Che! si esalta come un capo d'opera, degno di essere

meditato nei nostri tempi, quel trattato della *Repubblica*, ove Platone ha professato intorno alla comunanza delle donne e dei beni le opinioni che ognuno sa! S'ammira il dodicesimo libro della *Metafisica* di Aristotele, la cui dottrina oscura ed equivoca sì facilmente si presta a false interpretazioni, e si sconsiglierebbe la lettura della *Somma* di S Tommaso sotto pretesto che l'Angelo della scuola fa troppo da teologo, che si mostra troppo propenso per l'autorità ecclesiastica, e che un filosofo prendendolo per guida si allontana in qualche modo dalla propria scienza e dalla causa della libertà del pensiero! Coloro che cadessero in una simile inconseguenza, darebbero luogo a supporre che a dispetto delle loro proteste, non conoscono l'energica e tranquilla indipendenza che conviene alla filosofia, poichè affettano confonderla colla diffidenza la più ingiusta verso il cristianesimo. Senza lasciarsi distorre da queste cieche prevenzioni, l'Accademia delle scienze morali e politiche dell'Istituto di Francia ha giudicato che la scienza umana conserva, nell'opera di S. Tommaso di Aquino, il suo grado e la sua importanza propria, accanto a quello della scienza divina, e che le opinioni del Santo Dottore sopra i grandi problemi che eccitano la ragione, possono essere utilmente raccolte commentate e discusse Allorchè l'illustre assemblea tributava questo giusto omaggio al discepolo di S Domenico e di Alberto Magno; allorchè collocava la *Somma teologica* fra le opere immortali, di cui raccomanda lo studio; che si proponeva, se non di proclamare, in nome della più dotta società del mondo, l'alleanza necessaria che in ogni tempo, e in oggi più che mai, deve regnare fra la ragione e la fede, fra la filosofia e la religione? Così per nostra parte abbiamo interpretato le intenzioni dell'Accademia, cominciando le nostre ricerche sulla dottrina dell'Angelo della scuola. Noi facciamo voti sinceri, perchè questo appello, partito da un posto sì alto, sia ascoltato; troppo felici se i nostri deboli sforzi potessero contribuire al successo di una causa che tocca sì da vicino la moralità e la felicità degli uomini.

INDICE

DEL SECONDO VOLUME

LIBRO SECONDO.

Storia della Filosofia di San Tommaso d'Aquino.

FINE DELL'OPERA.